

● Orientalia
et Classica
XXIX

● XXXIX

История и культура
традиционной Японии

История и культура
традиционной
Японии

Orientalia et Classica



Russian
State University
for the Humanities

● **Orientalia**
et **Classica**

Papers of the Institute of Oriental
and Classical Studies

Issue XXIX

History and Culture of Traditional Japan

II

Moscow

2011

Российский
государственный гуманитарный
университет

● **Orientalia**
et **Classica**

Труды Института восточных культур
и античности .

Выпуск XXIX

История и культура традиционной Японии

II

Москва

2011

УДК 008.001(520)
ББК 63.3(5Япо)я43
И90

Orientalia et Classica:
Труды Института восточных культур и античности
Выпуск XXIX

Под редакцией И.С. Смирнова

История и культура традиционной Японии. 2

Ответственный редактор А.Н. Мещеряков

Художник Михаил Гуров

ISBN 978-5-7281-1137-5

© Институт восточных культур
и античности, 2011
© Российский государственный
гуманитарный университет, 2011

Предисловие

Настоящий сборник составлен на основе докладов, прочитанных на 11-й конференции «История и культура Японии», состоявшейся 9–10 февраля 2009 г. в стенах РГГУ. Он является логическим продолжением предыдущих публикаций («История и культура Японии», 2001; «Политическая культура древней Японии», 2006; «История и культура традиционной Японии», 2008) и охватывает самую разнообразную проблематику, связанную с историей, литературой и культурой этой страны.

Сборник открывает статья Е. Б. Сахаровой, в которой ей удалось убедительно показать, что составленное в VIII в. знаменитое жизнеописание Фудзивара-но Каматари имеет не только китайские (на что было неоднократно указано в прежних исследованиях), но и корейские параллели, что является чрезвычайно важным для понимания того историко-культурного контекста, в условиях которого происходило становления древнеяпонского централизованного государства. Публикация второго свитка официальной хроники «Сёку Нихонги» (А.Н.Мещеряков) также помогает прояснить эту проблематику.

В статье С. А. Родина представлен комментированный перевод практически не исследованных за пределами Японии текстов японских эпитафий-боси.

Статья С. А. Полхова, посвященная юридическим основаниям власти удельных князей (сэнгоку даймё) XVI в., демонстрирует разнообразие историко-социальной среды того времени. В ней содержится перевод и анализ важнейших юридических документов, которые относятся к практике управления во владениях дома Имагава.

Публикация В. В. Щепкина представляет собой аннотированный перевод фрагмента трактата Хаяси Сихэй «Военные беседы о морском государстве». В этом трактате обосновывается необходимость укрепления рубежей страны перед лицом угрозы, исходящей от Китая и европейских государств.

Статья А. А. Гаврикова анализирует публикации «Московских ведомостей» относительно деятельности о. Николая в деле

распространения православия в Японии. Эти публикации носят весьма отрывочный характер, но, тем не менее (а, может быть, именно потому), хорошо показывают слабый интерес российской общественности к прозелитской деятельности за рубежом. На этом фоне выдающаяся энергетика самого о. Николая выступает еще рельефнее.

И. В. Мельникова посвятила свое исследование Нисида Тэнко, основателю одной из «новых религий». Поводом для написания этой статьи стало обнаруженное автором письмо Нисида Тэнко, которое он написал А. Н. Толстому. Разыскания автора еще раз убеждают в недооцененности вклада России в дело становления японской культуры новейшего времени.

Верный своим научным интересам, Ю. С. Пестушко рассматривает процесс краткосрочного улучшения российско-японских отношений после завершения русско-японской войны. Из статьи убедительно следует, что мотивы, которыми руководствовались архитекторы внешней политики как в Японии, так и в России, определялись почти исключительно конъюнктурными соображениями, а потому воследовавшее ухудшение этих отношений не выглядит случайностью.

Статья А. В. Овчинниковой приоткрывает отечественному читателю малоизвестные ему страницы японо-корейских отношений. Материалы японской полиции, относящиеся к 20-м — 30-м гг. XX в., еще раз убеждают в том, что мыслительный уровень спецслужб Японии того времени мало отличался от уровня спецслужб других стран победившего тоталитаризма. Находясь в плену идеологических штампов, вряд ли можно было рассчитывать на интеграцию корейцев в рамках японской империи.

Публикация Цутида Кумико посвящена русскому переводу классического романа японского средневековья — «Повести о Гэндзи». Автор приходит к выводу, что, по сравнению с переводами этого произведения на другие языки, русский перевод обладает рядом особенностей, которые, возможно, являются отражением русской картины мира.

М. В. Торопыгина анализирует образ Индии в японской литературе XIV–XVI вв. В этих рассказах Индия предстает как место, генерирующее чудесные события. В то же самое время видно становление представления и о том, что место, где «хорошо жить» — это все-таки Япония.

А. В. Платунова представила перевод важного текста классика дзэн-буддизма Хакуина. Тщательный и подробный комментарий является ценным вкладом в российское религиоведение, которое особенно нуждается в притоке молодых кадров.

К. А. Лещенко на материале цветной гравюры рассматривает семантику «моста» в Эдо и Токио. По этому исследованию хорошо видно, как в условиях модернизации «мост» теряет часть своей прежней семантики и приобретает новые смыслы. В то же самое время он сохраняет свою «соединительную» образность.

О. И. Макарова прослеживает, как создавались основы того, что мы сегодня называем «японским искусством». В этом деле огромная роль принадлежала Э. Феноллозе, который сделал чрезвычайно много для того, чтобы идея «искусства Японии» смогла бы быть артикулирована самими японскими мыслителями.

Публикация Н. Ф. Клобуковой (Голубинской) дает представление о процессе формирования музыкальной традиции игры на кото.

Статья Е. М. Дьяконовой посвящена изображению богов, людей и животных в искусстве нэцкэ.

А. Н. Мещеряков

Жизнеописание Фудзивара-но Каматари: континентальные прототипы

Е. Б. Сахарова
(ИВКА РГГУ)

«Жизнеописание рода Фудзивара» («Кадэн») — текст замечательный во многих отношениях. Во-первых, это единственный из сохранившихся древних образцов жанра «родового жизнеописания» («кадэн», 家伝; англоязычный термин — «family biography») в Японии¹. Именно поэтому под названием «Кадэн» обычно имеется в виду «Жизнеописание рода Фудзивара». Во-вторых, это жизнеописание могущественного рода Фудзивара (точнее его южной ветви), игравшего ключевую роль в истории Японии на протяжении нескольких веков. В-третьих, большая часть первого свитка «Кадэн» посвящена Фудзивара-но Каматари (614–669) — основателю рода Фудзивара и одному из главных вдохновителей проведения реформ второй половины VII столетия². В-четвертых, одним из составителей «Кадэн» был правнук Каматари Фудзивара-но Накамаро (706–764) — важнейшая политическая фигура VIII в., человек, сделавший головокружительную карьеру, и в результате столь же головокружительного падения казненный как мятежник на берегу озера Бива. Отрубленная го-

¹ Более подробные сведения об этом жанре, об авторах и персонажах «Кадэн», а также перевод «Кадэн» см.: Сахарова Е. Б. «Кадэн». Жизнеописание рода Фудзивара. *Orientalia et Classica*. Труды Института восточных культур и античности. Выпуск. VII. Политическая культура древней Японии. М.: 2006. Сс. 182–255. Хотелось бы, однако, отметить, что перевод и комментарий к нему устарели, в ближайшее время планируется исправленное издание текста.

² В 645 г. Каматари (тогда — Накатоми-но Каматари) вместе с принцем Нака-но Ооэ и своими сторонниками успешно осуществили заговор по устранению главы рода Сога — Сога-но Ирука (?–645), с конца VI в. и до 645 г., сосредоточившего основные нити управления в своих руках. После этого Каматари и принц Нака-но Ооэ энергично приступили к реформированию государства, направленному на усиление централизации.

лова Накамаро была доставлена в столицу — неслыханная доселе расправа с отпрыском одного из самых знатных родов.

Текст «Кадэн», написанный в 760 г. сохранился в двух свитках: первый содержит пространное жизнеописание Каматари и короткое — его сына Дзёэ (?–665), второй — жизнеописание Фудзивара-но Мутимаро (680–637), отца Фудзивара-но Накамаро. Сохранилось несколько списков «Кадэн», самые ранние датируются концом XII в. При этом больше всего сохранилось списков именно первого свитка с жизнеописанием Каматари (иногда с опущенным жизнеописанием Дзёэ). Текст, без сомнения, был известен в среде аристократии, прежде всего, среди представителей рода Фудзивара. Упоминания о «Кадэн» и цитаты из него встречаются в источниках XI–XII вв.³

Подобной «востребованности» «Кадэн» и особенно «Жизнеописание Каматари» способствовало то, что текст «работал» на преумножение славы всего рода Фудзивара, а также высокая эрудированность авторов. Японские исследователи отмечают, что авторы были прекрасно знакомы как с японской официальной хроникой «Нихон сёки» («Анналы Японии», 720 г.), так и с китайскими источниками, прежде всего с «Хань шу» («История Хань», автор Бань Гу (32–92 гг. н.э.), «Хоу хань шу» («История династии Поздняя Хань, охватывает события с I в. н.э по начало III в.; авторство приписывается Фань Е (398–446)), «Ши цзи» («Исторические записки» Сыма Цяня (ок. 145–86), охватывают время от мифических императоров до правления У-ди (141–87). По выкладкам исследователей, в одной только эпитафии на смерть сына Каматари Дзёэ (состоит из 220 иероглифов) встречаются явные и скрытые цитаты из 20 китайских канонических, исторических, литературных и философских сочинений⁴.

Данная статья посвящена изучению ключевой части «Кадэн» — жизнеописанию Каматари, написанному, как считается самим Фудзивара-но Накамаро. В целом «Жизнеописание Каматари» не противоречит данным «Нихон сёки», во многих случаях почти до-

³ Подробнее об этом: ук. соч. С. 196.

⁴ Ма Цзюнь. Тоси кадэн-ни окэру Докэн саку-но руй. Хёгэн-но ими то сюттэн-о тюсин-ни (Эпитафия, составленная Докэн, в «Тоси кадэн». Значение использованных фразеологизмов и их источники. Кокуго кокубун кэнкю, 2007. №133.

словно повторяя текст хроники. Однако многие фрагменты отличаются большим своеобразием, а некоторые и вовсе отсутствуют в «Нихон сёки».

Наша основная задача — попытаться выявить континентальные прототипы образа Каматари, проследить из каких компонентов складывался образ одного из «отцов-основателей» древнеяпонского государства.

Нужно сразу оговориться, что заимствования из китайских хроник, прежде всего, из «Хань шу», достаточно подробно изучены японскими учеными⁵. Исследователи отмечают, что при написании «Жизнеописания Каматари» автор активно использовал биографию Чжан Ляна (?–168 г. До н.э.) — сподвижника основателя династии Западная Хань (206 г. До н.э.–8 г. н.э.) императора Гао-цзю (206–194 гг. до н.э.), — помещенную в «Хань шу», а также основные записи правления Гао-цзю из «Хань шу» и «Ши цзи».

В самом тексте жизнеописания Каматари сравнивается с целым рядом знаменитых государственных деятелей Китая. Во всех случаях речь идет об основателях новых династий (Чжоу, Хань, Тан) и их ближайших сподвижниках. Т.е. в основу положена конфуцианская концепция, согласно которой сакральному правителю помогает управлять страной «благородный муж». Такой идеальной парой в жизнеописании становятся император Тэнти (668–671) и Каматари. Идеальному же правлению Тэнти-Каматари, по мысли Накамаро, соответствует правление Дзюннин (758–764)-Накамаро⁶.

В указе государя Тэнти по случаю смерти Каматари говорится: «Вэнь-ван⁷ полагался на Шан Фу⁸, основатель Хань⁹ залучил

⁵ Окимори Такуя. Кадэн-но дзюссаку. Тоси кадэн (Жизнеописание рода Фудзивара). Под редакцией Сато Макото. Токио, «Ёсикава кобункан», 1999. Сс. 431–494; Ядзима Идзуми. Кадэн-но сирёсэй. Там же. С. 416–430.

⁶ Сато Макото. «Кадэн» то Фудзивара-но Накамаро. Тоси кадэн (Жизнеописание рода Фудзивара). Под редакцией Сато Макото. Сс. 404–405.

⁷ Вэнь-ван — основатель династии Чжоу.

⁸ Шан Фу — прозвище Люй-шана (Тай-гун Вана), отца Вэнь-вана и наставника его преемника У-вана.

⁹ Имеется в виду Гао-цзю (прав. 202–195 гг. до н.э.).

Чжан Ляна». [Но] разве можем мы сравнить [тебя с ними] обоими?!»¹⁰

Однако Каматари сравнивается не только китайскими, но и с корейскими государственными деятелями. При этом если китайские идеальные правители и мужи, это в основном люди, жившие в древности, то все, упомянутые в жизнеописании корейские государственные деятели были современниками Каматари. Прежде всего, это выдающийся политик и полководец корейского государства Силла, одна из ключевых фигур эпохи объединения корейских государств — Ким Юсин (595–673). Как и Чжан Лян, Ким Юсин дважды прямо упомянут в тексте жизнеописания.

Будущий государь Тэнти говорит:

В великой [стране] Тан есть Вэй Чжэн¹¹, в [стране] Когурё есть Кэгым¹², в [стране] Пэкче есть Сон Чун¹³, в [стране] Силла есть Юсин». Каждый [из них] охраняет [свою] страну, [их] слава приводит в трепет [земли] на десять тысяч ли. Все они выдающиеся люди своей страны и мудростью превосходят [прочих] людей. Но если всех их сравнить с нашим внутренним министром, [им] придется пролезть под чужим задом. Разве могут [они] соперничать с [Каматари]!

¹⁰ Здесь и далее цитаты из «Кадэн» приводятся по изданию: Тоси кадэн (Жизнеописание рода Фудзивара). Под редакцией Сато Макото. Токио: «Ёсикава кобункан», 1999.

¹¹ Вэй Чжэн (580–643) — знаменитый сановник начала эпохи Тан, служил при дворе Гао-цзу (618–627) и Тай-цзун (627–650).

¹² Кэгым, или Ён Кэсомун (?–666) — государственный деятель и военачальник Когурё. В 642 г. Кэсомун убил когурёсского вана и стал фактическим главой Когурё. Его биография помещена в «Самгук саги» Ким Бусика, но в корейской традиции Кэсомун воспринимался как мятежник. См.: Ким Бусик. Самгук Саги. М.: «Восточная литература», 2002, Т.3. С. 191–192.

¹³ Японские комментаторы осторожно предполагают, что, возможно, здесь имеется в виду Квисиль Поксин (?–663), неоднократно упоминаемый в «Нихон сёки». Однако отечественный корейст В. М. Тихонов выдвинул иное предположение, согласно которому под Сон Чуном, возможно, имеется в виду Сон Чхун (?–656) — верный подданный последнего государя Пэкче Ёйджа (642–660). Сон Чхун был оклеветан и умер в тюрьме.

В 7-м году [668 г.] в 9-ю луну осени Силла преподнесла дань. Тогда Ооми передал послу Ким Тонъом один корабль для вручения главному министру Силла [по имени] Юсин.

Японские комментаторы отмечают сходство нескольких фрагментов «Жизнеописания Каматари» с «Самгук саги» («Исторические записи трех государств», 1145 г.) — с биографией Ким Юсина и с одним из фрагментов из «Летописей Силла»¹⁴. Составитель «Самгук саги» Ким Бусик (1075–1151) сообщает, что биография Ким Юсина была составлена его правнуком и состояла из десяти цзюаней (глав), Ким Бусик сократил ее до трех цзюаней. Даты жизни правнука Ким Юсина неизвестны. Предположительно, текст биографии был составлен во второй половине или в конце VIII в.¹⁵ В 630–40-е гг. в Силла складывается группировка во главе с Чхунчху (будущий ван Тхэчжон-Мурёль (654–661)) и Ким Юсином, проводившая активную экспансионистскую политику. Деятельность Чхунчху-Ким Юсин приходится на правления двух ванов-женщин Сондок (632–647) и Чиндок (647–654), а в 654 г. Чхунчху сам становится ваном. В 647 г. Чхунчху прибыл ко двору Ямато¹⁶ в качестве заложника¹⁷. По всей видимости, Чхунчху в условиях военно-политической нестабильности на Корейском полуострове (в 642 г. в Когурё к власти приходит Кэсомун, в 644 г. — танские войска вторгаются в пределы Когурё) искал дипломатической и военной поддержки у Ямато. Но уже в 648 г. Чхунчху вместе с

¹⁴ Силла, Пэкче, Когурё — три древнекорейских государства, возникшие на рубеже нашей эры. Располагавшееся на юге корейского полуострова государство Силла в 668 г. объединило под своей властью весь Корейский полуостров. Объединенное государство Силла просуществовало до 935 г.

¹⁵ Перевод биографии Ким Юсина на русский язык выполнен В. М. Тихоновым: Самгук Саги. Исторические записи трех государств. Под ред. М. Н. Пака и Л. Р. Концевича, Т.3. Сс. 120–141. См. также: Тихонов В. М. Биография Ким Юсина. Восток, № 5, 1998; Тихонов В. М. Статус клана Кимов из Карак в Силла в VI–VII вв. (Дипломная работа). СПб.: 1994.

¹⁶ Ямато — самоназвание раннеяпонского государства в IV–VII вв.

¹⁷ Нихон сёки. Под ред. Сакамото Таро, Иэнага Сабуро, Иноуэ Мицусада, Оноо Сусуму. Серия «Нихон котэн бунгаку тайкэй синсохан», «Иванами сётэн», Токио: 2005. Т.2, Тайка, 3–12–последний день, 647 г.; Дзито, 3–5–22, 689 г.

сыном отправляется в столицу Тан Чанъань к императору Тай-цзуну (627–650) в расчете на помощь могущественного соседа. С высокой долей вероятности можно утверждать, что Каматари был лично знаком с Чхунчху, в 654 г. ставшим ваном Силла.

В приложении приводится таблица с указанием совпадений текста «Кадэн» с японскими источниками — «Нихон сёки», «Сё-ку нихонги», с китайскими источниками — «Ши цзи», «Хань шу», «Хоу хань шу», и с корейской летописью «Самгук саги» (Таблица 1. Совпадения «Жизнеописания Каматари» с японскими, китайскими и корейскими источниками). Для удобства мы использовали разбивку «Жизнеописания Каматари», принятую в современном издании текста. Заметим также, что японские комментаторы отмечают сходство с биографией Ким Юсина и сведениями о Юсине, приводимыми в разделе «Летописи Сила. Часть 6. Ван Мунму. [Глава] первая» только трех фрагментов — 1, 6, 9, тогда как нам представляется, что общих моментов больше, нежели принято считать. В восьми фрагментах (1, 2, 6, 9, 29, 33, 34, 41) есть совпадения с фактами биографии Ким Юсина. Остановимся на них подробнее, учитывая также совпадения с «Ши цзи» и «Хань шу» (Приложение, Таблица 2. Совпадения между «Жизнеописанием Каматари» и биографиями Ким Юсина и Чжан Ляна).

Итак, основные совпадения между биографией Ким Юсина и жизнеописанием Каматари следующие (Таблица 2).

1. Чудесное рождение: Ким Юсин родился через двадцать месяцев после зачатия, Каматари — через двенадцать месяцев (фрагмент 1).

2. Владение тайным военным искусством: Ким Юсин получает наставления от старика-даоса, Каматари наизусть знает военный трактат Тай-гуна «Лю тао»¹⁸ (фрагмент 2).

3. Союзы между Ким Юсином и князем Чхунчху (впоследствии ван Тхэчжон-Мурёль (654–661) — Е. С.), с одной стороны, и между Каматари и принцем Нака-но Ооз (будущий импера-

¹⁸ Военный трактат, составленный якобы по велению Тай-гуна, сподвижника чжоуских Вэнь-вана и У-вана.

тор Тэнти, 668-671), с другой, заключены во время игры в мари¹⁹ (фрагмент 5).

4. Старшая сестра Ким Юсина упускает свой шанс стать женой Чхунчху (будущего вана Тхэчжон-Мурёль), его женой и затем матерью будущего вана Мунму (661-681) становится младшая сестра Ким Юсина. Старшая дочь Ямада-но Оми, одного из союзников Каматари и Нака-но Ооэ, упускает шанс стать женой Нака-но Ооэ (будущий император Тэнти), его женой и впоследствии матерью будущей императрицы Дзито (690-697) становится младшая дочь Ямада-но Оми (фрагмент 9).

5. В 668 г. танский император Гао-цзун «направил Юсину указ, в котором воздавал должное его [заслугам] и убеждал его прибыть к [танскому] двору». Ван Когурё (имя вана не называется!) прислал Каматари послание с восхвалением его добродетелей (фрагмент 29).

6. В дом к смертельно больному Ким Юсину лично приходит ван Мунму, Ким Юсин дает вану наставления по управлению страной, ван со слезами принимает наставления. В дом к смертельно больному Каматари лично приходит император Тэнти, Каматари просит похоронить его скромно, Тэнти задыхается от слез (фрагмент 33).

7. Ван Тхэджон-Мурёль в 660 г. назначает Юсина на высшую должность (сандэдын) и жалует ему высший ранг, в 668 г. ван Мунму жалует Юсину специально введенный для него исключительный ранг (тхэдэгаккан). Император Тэнти жалует Каматари перед смертью высший ранг и высшую должность Главного министра (дайдзё дайджин, в действительности, должность была введена через два года после смерти Каматари, в 671 г.) (фрагмент 34).

8. Ван «приказал чиновникам поставить надгильную стелу с надписью на ней имени и заслуг [Юсина]». Монах Сатхэк Сомён из Пэкче изготовил надпись на надгробной стеле, чтобы не прервалась слава Каматари (фрагмент 41).

Таким образом, можно сделать вывод, что за тщательной лакировкой и инкрустациями с помощью китайской образности и фразеологии скрывается глубинное сходство с корейским про-

¹⁹ Мари или кэмари — игра в мяч, смысл которой заключался в том, чтобы как можно дольше держать мяч в воздухе, подкидывая его ногами.

тотипом, сходство на уровне сюжетных ходов, на уровне построения ключевых моментов биографии Каматари. Учитывая то, что текст жизнеописания Каматари в основных моментах совпадает с текстом «Нихон сёки», можно также утверждать, что жизнеописание Каматари с использованием корейского прототипа ко времени составления «Нихон сёки» было уже написано (скорее всего, в правление Тэмму). Что же касается китайского прототипа (Чжан Лян), то, вероятно, жизнеописание Чжан Ляна и сведения о Гао-цзу из «Ши цзи» и «Хань шу» активно использовались при составлении биографии Ким Юсина. В пользу этого свидетельствует, например, сюжет о посвящении в воинское искусство, чудесным образом полученное от старика-даоса (Таблица 2, фрагмент 2). В жизнеописании Юсина приводится и такой факт, совпадающий с описанием начала деятельности Гао-цзу. «В это время Юсин, назначенный управителем-кунджу области Амнянджу, притворялся, что не интересуется военными делами, пил вино и развлекался»²⁰. В «Ши цзи» о Гао-цзу говорится: «Ко всем чиновникам в управлении он относился с пренебрежением, любил вино и женщин и часто гулял у старушки Ван и матушки У в долг»²¹. Использование образа Чжан Ляна как прототипа при написании биографии Ким Юсина кажется вполне логичным. Ким Юсин прославился, прежде всего, как военачальник, стандартная формула в его биографии — «отрубили 10 000 [вражеских] голов». Чжан Лян в отличие от Юсина никогда не участвовал в сражениях, так как отличался слабым здоровьем, но прославился как блестящий тактик и стратег, благодаря рекомендациям и советам которого Гао-цзу одержал не одну победу. За Каматари же, как известно, не числится никаких военных побед (немного подробнее об этом речь пойдет ниже). Иными словами, цепочка конфуцианских идеальных пар правитель-подданный возникла в следующей последовательности: Гао-цзу-Чжан Лян → Чхунчху-Ким Юсин → Тэнти-Фудзивара-но Каматари.

Разумеется, возникает вопрос, что стоит за столь мощным, хотя и завуалированным многочисленными китайскими цитатами «корейским следом» в жизнеописании Каматари. Ответ на

²⁰ Самгук саги, т.3. С. 126.

²¹ Ши цзи, т.2. С. 157.

этот вопрос требует отдельного исследования, но в качестве предварительных размышлений можно сказать следующее.

1. В эпоху Каматари Ямато было активно вовлечено в дела на Корейском полуострове, это проявлялось, в частности, и на уровне личных связей. Каматари, по-видимому, был лично знаком с Чхунчху. А Ким Юсин был потомком правителей Каракук, одной из общин небольшого протогосударства Кая (яп. Мимана), традиционно имевшего тесные связи с Ямато²².

2. По всей видимости, первые систематизированные сведения о Каматари, использованные составителями «Нихон сёки» и «Кадэн», были записаны выходцем с Корейского полуострова. Скорее всего, монахом из Когурё по имени Докэн (кор. Тохён). Докэн — автор часто цитируемого в «Нихон сёки» и не дошедшего до нас сочинения «Нихон сэйки» («Записи о поколениях [правителей] Японии»). В «Нихон сёки» в связи со смертью Каматари сказано:

В «Нихон сэйки» говорится: «Внутренний министр скончался в своем доме в возрасте 50 лет. Он был временно захоронен к югу от горы [Ямасина]. Отчего Небо не оставило [в этом мире] старца? Какая жалость!» В надгробной надписи говорится: «Скончался в возрасте 56 лет»²³.

Докэну же приписывается и авторство эпитафии на смерть Дзёэ. Но самым важным представляется другое. Обычно в японской историографии принято считать, что с VII в., особенно со второй половины столетия, японская правящая элита берет курс на культурную переориентацию с корейских государств (которые начинают восприниматься в качестве вассалов Ямато) на Китай. Это, безусловно, справедливое утверждение требует определенной корректировки. Действительно, после длительного перерыва Ямато начинает отправлять посольства в Китай: с 630 г. и до конца столетия было отправлено 6 посольств (630, 653, 654, 659, 665, 669 гг.).

²² Тихонов В. М. Статус клана Кимов из Карак в Силла в VI-VII вв. (Дипломная работа). СПб., 1994.

²³ Нихон сёки, Тэнти, 8–10–16, 669 г. Русский перевод приводится по: Нихон сёки. Анналы Японии. Пер. и коммент. А. М. Ермаковой и А. Н. Мещерякова. «Гиперион», СПб.: 1997, Т.2. С. 201.

О том, насколько важным в этот период мыслились прямые контакты с Китаем наглядно свидетельствует судьба старшего сына Каматари Дзёэ. В 653 г. в составе посольства в Тан Каматари отправил учиться своего одиннадцатилетнего сына. Дзёэ был не единственным отпрыском знатного рода, плавившим на корабле. Среди студентов-монахов были также Андати и Докуван — сыновья аристократов Накатоми-но Комэ и Касуга-но Авата-но Оми Кудара. Из двух кораблей посольства один потерпел крушение у южных берегов Кюсю — из 120 человек спаслись только пятеро. Корабль, на котором находился одиннадцатилетний Дзёэ, благополучно доплыл до Китая, но многие участники посольства не вернулись на родину — некоторые умерли в дороге, другие, включая главного посла Такамуко-но Куромаро (?–654) — умерли в Китае. Из 241 участника посольства благополучно вернулись на родину менее половины. Решение, принятое Каматари и двух других аристократов, было экстраординарным. Прежде учиться отправляли представителей иммигрантских родов, а теперь впервые (!) отправили детей высшей аристократии²⁴. Для корейских государств, в особенности для Силла, такая практика была обычной. Но, похоже, отпрыски японской знати психологически не были готовы к трудностям путешествия и к успешной социализации в Китае. Хотя Дзёэ удалось вернуться на родину, почти сразу же по возвращении он умер в возрасте 23 лет.

Однако отправке посольства в Китай в 653 г. предшествовало посольство из Силла 651 г., вызвавшее сильнейший гнев при дворе Ямато. Послы Силла были одеты в китайские одежды (согласно «Самгук саги», китайская одежда была введена в Силла в 649 г., а в 650 г. был введен китайский календарь). Это означало, что Силла отказывалась признать себя вассалом Ямато, приняв сюзеренитет Китая. В дальнейшем силласко-японские отношения еще более ухудшились. Ямато приняло участие в военном противостоянии на Корейском полуострове на стороне государства Пэкче и против войск коалиции Силла и Тан. В 661–668 гг. в Корею были отправлены три экспедиционных корпуса (в 661 г. — 5 тыс., в 663 г. — 27 тыс. человек) для оказания помощи союзнику Ямато государству Пэкче. В результате

²⁴ Тамура Энтё. Фудзивара-но Каматари. «Какусинсё», Токио: 1992. С. 113.

серии поражений, наиболее сокрушительным из которых было поражение в морской битве в устье р. Пэккан в 663 г., корпус бесславно вернулся на родину.

Однако почти сразу же после возвращения военного корпуса Ямато, отношения с Силла были восстановлены. Силла, заинтересованная в союзнике, вновь признает себя вассалом Ямато. В отношениях двух государств наступает потепление. Отправив посольство в Тан в 669 г. Ямато более не отправляло посольств в Китай вплоть до 701 г. Посольства из Силла в Ямато все правление Тэмму (673–686) приходили почти ежегодно, из Ямато в Силла с 670 г. и до конца столетия было отправлено 8 посольств (670, 675, 676, 681, 684, 687, 692, 696 гг.).

В японской историографии принято, насколько мне известно, замалчивать следующее сообщение «Самгук саги» о посольстве из Ямато 670 г.: «Государство Вэ изменило название на Нихон. Сами [японцы] говорили, что назвали так потому, что их государство близко к тому месту, где восходит солнце» (Летописи Силла, 12-й месяц, 670 г.)²⁵. Данные «Самгук саги» подтверждает и запись «Нихон сёки» об отправке посольства в Силла в 670 г.²⁶. Между тем, в японской историографии первым упоминанием нового названия страны (Нихон) считается запись в китайской хронике «Цзю Тан шу» (составлена в 945 г.), согласно которой так назвал свою страну посол Авата-но Махито в 702 г. А начало использования названия «Нихон» принято относить к правлению Тэмму. Мнение же южнокорейской историографии, согласно которому о новом названии было объявлено послом из Ямато, приплывшим в Силла в 670 г., никак не учитывается²⁷.

Составитель «Жизнеописания Каматари» также замалчивает важные факты. По сравнению с соответствующими фрагментами «Нихон сёки» текст жизнеописания Каматари в «Кадэн» стал еще более китаизированным. О поражении воинского кон-

²⁵ Самгук саги, 2001, Т.1. С. 179, 109.

²⁶ Нихон сёки, Тэнти, 9–10–1, 670 г.

²⁷ Любезно давший мне консультацию по этому и многим другим вопросам В. М. Тихонов, ссылается на следующую работу корейской исследовательницы: Сим Кёнми. «Силла чуньдэ тэйль кванге е кванхан ёнгу» (Исследования по Силласко-Японским Отношениям в «Средний период» Истории Силла). «Тхонъиль Силла ый тэве кванге ва сасанъ ёнгу» (Исследования по Международным Отношениям и Идеологии Объединенного Силла), Сеул: Пэксан чарёвон, 2000. С. 117–157.

тингента Ямато на Корейском полуострове не говорится. ничего. Зато в тексте утверждается, что заслуги Ким Юсин уступают заслугам Каматари. Составитель (Фудзивара-но Накамаро), конечно же, знал о военном поражении, случившемся в эпоху его прадеда, как знал и о том, что во многих военных операциях главные силы Силла возглавлял Ким Юсин. Но Накамаро, как и его прадед, был полон амбиций и мечтал о revanche: в 759 г. он отдает приказ приступить к военным приготовлениям для вторжения в Силла²⁸. Его планам не суждено было сбыться, в 764 г. Накамаро был отстранен от власти.

Жизнеописание Каматари отражает весьма противоречивое отношение к Силла и к выходцам с Корейского полуострова. Например, в жизнеописании Дзёэ соседствуют такие утверждения:

«Ученые мужи из Пэкче втайне завидовали его (Дзёэ — Е. С.) таланту и отравили его».

«Монах из Когурё по имени Докэн, сложил эпитафию» на смерть Дзёэ.

Такой противоречивый комплекс присутствует и в изложении «Нихон сёки». Убийство Сога-но Ирука (?–645) было приурочено к чтению несуществующего послания от трех корейских государств, а в уста принца Фурухито-но Ооэ (сторонник устранившегося Сога-но Ирука) вложены такие слова:

Труп Курацукури (Сога-но Ирука — Е. С.) покрыли циновками. Фурухито-но Ооэ увидел это и отнес [труп] в свой дворец. Он сказал людям: «Корейцы убили Курацукури-но Оми. Имеется в виду, что по вине корейских правителей. Сердце мое болит»²⁹.

В тексте «Нихон сёки» есть и много других похожих «антикорейских» высказываний. С одной стороны, вторая волна переселенцев второй половины V– начала VI вв. из Кореи на японский архипелаг не только принесла с собой новые технологии гончарного производства (прежде всего, гончарный круг), ме-

²⁸ Сёку нихонги, Тэмпё Ходзи, 3–6–18, 759 г. Сёку нихонги. Сер. «Син нихон котэн бунгаку тайкэй», изд-во «Иванами сётэн», Токио, 1989–1996, Т. 3.

²⁹ Нихон сёки Анналы Японии. Т.2. С. 139; Нихон сёки, Когёку, 4–12–6, 645 г.

таллообработки, письменность, буддизм³⁰, но и сыграла важную роль в процессах складывания централизованного японского государства. Выходцы из Кореи играли также ключевую роль в осуществлении внешнеполитических контактов с корейскими государствами и с Китаем³¹.

С другой стороны, логика создания государства по китайскому образцу требовала наличия своих варваров и своих вассалов. В качестве варваров выступали племена эмиси, а вассалами Ямато стало считать корейские государства. Кроме того, высококвалифицированные кадры из иммигрантской среды составляли серьезную конкуренцию местной аристократии в формирующемся государственном аппарате. В результате, конфликтные ситуации и в отношениях с государством Силла, и в отношениях с иммигрантскими родами возникали довольно часто и были одним из существенных факторов, определявших политико-культурную ситуацию. В то же время в правление императора Тэмму, когда, по единодушному мнению исследователей, реформирование японского государства по китайскому образцу проходило особенно активно, Япония поддерживала самые тесные связи с Силла. Государство Силла добилось к этому времени объединения всего корейского полуострова под своей властью, а кроме того находилось на типологически близкой стадии развития: Силла, ориентировавшаяся на Танский Китай, как и Япония, использовала китайский опыт государст-

³⁰ Подробнее о распространении буддизма см.: *Мещеряков А. Н. Древняя Япония: буддизм и синтоизм. Проблема синкретизма.* М.: «Наука», 1987; *Буддизм в Японии.* Под ред. Григорьевой Т. П. М.: Наука, 1993. Раскопки Асука-дэра, считающегося первым буддийским храмом, построенным в Японии (строился с 588 по 606 гг.), показали, что планировка храма — галереи по периметру, пагода центре и павильоны-кондо с трех сторон — копирует корейский, в особенности использовавшийся в Когурё, архитектурный стиль. См.: *Вада Ацуми.* Асука. Рэкиси то фудо-о аруку. «Иванами синсё», Токио: 2003. С. 89–92.

³¹ Достаточно вспомнить, что могущество рода Сога было основано на кровнородственных связях с императорским родом (женщины из рода Сога становились женами и матерями императоров), контроле за осуществлением внешнеполитических связей (прежде всего, с государством Пэкче), контроле за переселенцами (на равнине Асука, где были сильны позиции Сога и где, начиная с 592 г. располагались резиденции императоров, в V в. хлынул поток корейских иммигрантов), контроле над буддизмом.

кой стадии развития: Силла, ориентировавшаяся на Танский Китай, как и Япония, использовала китайский опыт государственного управления при сохранении родоплеменной социальной структуры³².

Сложная структура «Жизнеописания Каматари» — отголосок сложного узла противоречий в отношении японской правящей элиты к корейским государствам и к выходцам с Корейского полуострова.

Таблица 1.

Совпадения «Жизнеописания Каматари»
с японскими, китайскими и корейскими источниками³³.

Фрагмент «Жизнеописания Каматари»	Нихон сёки	Сёкунинхонги	Шичи	Хань шу	Хоу хань шу	Сам гук саги
1. Появление на свет в усадьбе Фудзивара	×			+		+
2. Характер Каматари	×			+	+	+
3. Человек выдающихся душевных качеств и познаний	×	+	+	+	+	
4. Упадок императорского дома	+		(+)	(+)		
5. Принц Кару	+++					
6. Нака-но Оэ	+++		+	+		++
7. Истребление Ямасиро-но Ооэ	+++			+		
8. Заключение брака	+++					
9. [Ямада-но Оми] предлагает младшую дочь	+++					++
10. Выработка совместного плана	+		(+)		(+)	

³² Тихонов В. М. Ук. соч.

³³ (Условные обозначения: × — нет совпадений (только для «Нихон сёки»); (+) — использование отдельных выражений или парафраз из «Шичи», «Хань шу», «Хоу хань шу»; + — наличие совпадений при значительном своеобразии «Кадэн»; ++ — существенное сходство; +++ — почти полное совпадение).

Таблица 1. Продолжение.

11. Замысел убить Ирука	+++					
12. Приглашение Ирука [к государыне]	++					
13. Послание от трех корейских государств	++					
14. Окончание чтения послания	++					
15. Убийство Ирука	++					
16. Коварные мятежники еще не усмирены	++					
17. Бегство мятежников	++					
18. Искоренение смуты и скверны	+		(+)	(+)		
19. Нака-но Ооэ уступает трон	++					
20. Благородный муж верен своему слову	×					
21. Пожалование шапки ранга дайкин	+		(+)		+	
22. Пожалование внеочередного ранга	+	+				
23. Пожалование шапки ранга дайсики	×	+	(+)	(+)		
24. Внешние дела управления	++					
25. Отклик божеств	×		(+)			
26. [Престолонаследник] облачается в белые одежды и приступает к управлению	++					
27. Выдающиеся мудрецы	+		+	+		
28. Престолонаследник приступает к делам управления	×				(+)	
29. Послание вана Когурё	×				+	+
30. Благоденственное Правление	+		(+)			

Таблица 1. Окончание.

31. Ооми увещевает государя	×		(+)	(+)		
32. Исправление и утверждение законов	+	+	(+)	(+)		
33. [Государь] справляется о болезни	+++					++
34. Фудзивара-но Асоми	+++					+
35. Скончался в усадьбе в Оми (Указ Тэнти)	++		(+)			
36. Судно и весла уже затонули (Указ Тэнти, продолжение)	×	+	+	+		
37. Царство Тушита (Указ Тэнти, окончание)	+					
38. Похороны	×	+			(+)	
39. Сожжение в храме Ямасина-но дэра	×					
40. Почитание трех сокровищ	×	+				
41. Поэтому изготовили надгробный камень	×					+

Таблица 2.
Совпадения между «Жизнеописанием Каматари»
и биографиями Ким Юсина и Чжан Яна.

Фрагмент «Жизнеописа- ния Каматари»	«Жизнеописание Каматари»	«Самгук саги» ¹	«Хань шу», «Ши цзи» ²
1. Появление на свет в усадьбе Фудзивара	«<...> <u>предок</u> — <u>божество Амэ-но</u> Коянэ-но микото»; «Когда ооми (Каматари — Е. С.) был еще в материнской утробе, снаружи доносился [его] плач. [Младенец] <u>родился 12 месяч-</u> <u>ным</u> ».	«<...> <u>потомок Хуаньюаня</u> (Хуан-ди — Е. С.); Мать Ким Юсин «увидела во сне мальчика в золотых доспехах, спускающегося к ней в комнату на облаке <...> <u>после 20 месяцев</u> <u>[беременности] родила Юсина</u> ».	
2. Характер Каматари	«Постоянно читал « <u>Лю тао</u> » <u>Тай</u> Гуна и мог декламировать [это сочинение] <u>наизусть</u> ». «Слыша такие речи, <u>министр</u> <u>втайне гордился этим</u> ».	Ким Юсин встречается со стари- ком-даосом, обучившим его сво- ему искусству; Семнадцатилетний Ким Юсин	«[Чжан] Ян <u>часто давал реко-</u> <u>мендации Пэй-гуну</u> (Лю Бан, будущий император Гао-цзу — Е. С.), <u>свераясь с трактатом Тай</u>

¹ Кроме специально оговариваемых случаев, цитаты приводятся из «Биографии Ким Юсина», книги 41–41
«Самгук саги».

² Цитаты из «Ши цзи» приводятся по: *Сьма Цянь*. Исторические записки. Пер. с китайского и коммент.
Р. В. Вяткина и В. С. Таскина, Т. 2, М.: «Восточная литература», 2003. Цитаты из «Хань шу» даны в нашем пе-
реводе, сделанном по: Хань Шу. Т.1–2. Серия «Эршисы ши цюань». Под ред. Суй Цзялу, Шанхай: «Ханьшю да
цзянь», 2004; Хань шу. Ле чжуань. Пер. Такаги Томоносуке и Катаяма Хэйи. Серия «Тюоку котэн синсё дзюку-
хэн» 15, «Мэйтоку сюппан», Токио: 1991. С. 60–108.

Таблица 2. Продолжение.

	«вошел в пещеру горы Чунак, совершил обряд очищения <...> Спустя четыре дня вдруг <u>появился</u> один <u>старик</u> в <u>изношенной одесжонке</u> и молвил: «Эти места так опасны из-за ядовитых насекомых и диких зверей, и почему благородный юноша появился здесь в одиночестве?» [Юсин] ответил: «Откуда Вы, почтеннейший, изволили прийти, и могу ли [я] узнать Ваше имя?» Старик сказал: «У меня нет постоянного жилья, скитаюсь и останавливаюсь по обстоятельствам, и зовут меня Нансын («Тот, кого трудно победить»)). Князь [Юсин], выслушав [все] сказанное, понял, что это — человек необыкновенный. Дважды поклонившись ему, [Юсин] приблизился и сказал: «Я — сила-нец. При виде вратов государст-ва скорбит мое сердце и болит голова, поэтому и пришел сюда,	<u>Гуна по военному искусству</u>, и Пэй-гун всегда с радостью во- площал его планы» Чжан Яна) «Однажды [Чжан] Ян прогули- вался на мосту Сяпэй, там был один <u>старик</u> в <u>грубой одежде</u>. [Старик] подошел к [Чжан] Яну и прямо перед ним <u>уронил</u> [свою] <u>туфлю</u> с моста и обратил- ся к [Чжан] Яну: «Дитя, спус- тись и принеси [мою] туфлю». [Чжан] Ян изумился и хотел было ударить его, но так как это был старик, сдержался, спус- тился за туфлей и, преклонив колени, <u>почтительно преподнес</u> [ее]. Старик, подцепив туфлю ногой, засмеялся и ушел. [Чжан] Ян был поражен. Пройдя [лишь] один ли, старик вернулся и сказал: «Дитя, тебе следует получить наставления. Через пять дней на рассвете встре-
--	--	--

Таблица 2. Продолжение.

	надеясь на встречу [с Вами]. Простираясь ниц, молю Вас — сжалесь над моими искренними намерениями, обучите меня искусству волшебства!» Старик промолчал, не произнеся ни слова. Князь [Юсин] со слезами на глазах <u>настоячиво просил старика еще шесть-семь раз,</u> и тогда старик сказал: «Ты, хотя и молод, стремишься к объединению трех государств. Разве это не мужество?». Тут же [старик] <u>научил [Юсина] сокровенным приемам [волшебства]</u> и сказал: «Будь осмотрителен и [никому] не передавай [этого] опрометчиво. Если воспользоваться этим в неправедном [деле], то напротив, не избежать беды от них!» Заключив разговор, [они] попрощались. <u>Не пройдя и двух ли, [Юсин] обернулся, чтобы взглянуть вслед [старiku], но его не было видно,</u> и только на вершине	тимся здесь». [Чжан] Лян почитал это странным, но, преклонив колени, сказал: «Почтительно согласаюсь». Когда через пять дней [Чжан] Лян пришел на рассвете, старик уже был на месте и разгневно сказал: «Почему ты опаздываешь, догоришь о встрече со старцем? <u>Уходи! Через пять дней приходи пораньше.</u>». Через пять дней [Чжан] Лян пришел на рассвете. Но старик опять был уже на месте. Он снова разгневно сказал: «Почему ты опоздал?! <u>Уходи! Через пять дней приходи снова пораньше.</u>». Через пять дней [Чжан] Лян пришел среди ночи. Тут же появилась старик и обрадовано сказал: «Вот так годится!» Передав [Чжану] Ляну одну книгу, сказал: «Прочтя эту [книгу], станешь наставником правителей». Сказав так, старик <u>исчез.</u> Когда на следующее утро
--	---	--

Таблица 2. Продолжение.

		горы было яркое зарево, излучавшее сияние всех пяти цветов»	[Чжан] Аян открыл эту книгу, это оказалось трактат Тай Гуна по военному искусству» («Хань шу», жизнеописание Чжан Аяна) «Гао-цзу в сердце обрадовался и возгордился» («Хань шу»)
3. Человек выдающихся душевных качеств и познавший	«Тогда [Мин] сказал Ооми: «Из тех, кто приходит ко мне, никому не сравниться со старшим сыном Сога. Однако вы, князь, человек [столе] выдающихся душевных качеств и познаний. что войстину превосходите его! Очень прошу Вас, берегите себя».		«Люй-гун сказал ему: «С малых лет я хорошо умел определять людей по внешности, я видел много лиц, но не встречал подобного нашему. Цзи (Гао-цзу — Е. С.). Прошу Вас, Цзи, берегите себя!» («Ши цзи», основные записи [о деяниях императора] Гао-цзу) (Похожий пассаж есть в «Хань шу»).
4. Упадок императорского дома			
5. Принц Кару	«Принц Кару зная, что [Каматари] человек великих и далеко идущих замыслов, мудростью превосходящий всех, оказывал ему все-		«<...> Люй-гун был поражен, встал и встретил его (Гао-цзу — Е. С.) у ворот <...> увидев внешность

Таблица 2. Продолжение.

	<u>возможные почести</u>. Он повелел своей любимой жене днем и ночью прислуживать ему. <u>Комната [отведенная Каматари]</u>, <u>питье и еда</u> — все было <u>исключительным</u>»		Гао-цзу, <u>проникся к нему большим уважением</u>, <u>ввел внутрь зала и усадил»</u> («Ши цзи», основные записи [о деяниях императора] Гао-цзу).
6. Нака-но Ооз	Заключение союза между Каматари и принцем Нака-но Ооз (будущий император Тэнги — Е. С.) <u>во время игры в мари</u>. «[Каматари] снова и снова радел о выборе государя среди принцев. Только Нака-но Ооз был выдающимся человеком и питал великие замыслы, ему под силу было усмирить смуту. Но [у Каматари] не было случая посетить [его]. [Однажды] они случайно встретились в саду, где играли в мари. Нака-но Ооз вместе с мячом уронила свою кожаную туфлю. Ооми, подняв туфлю, почтительно преподнес ее. Нака-но Ооз вежливо принял. С этого времени между ними возникла дружба, и вместе	Заключение союза между Ким Юсином и князем Чхунчжу (впоследствии ван хэчжон-Мурёль — Е. С.) во время игры в мари. «...» Юсин, играя с князем Чхунчжу в футбол [мари — Е. С.], наступил и оторвал бант [завязку] от одежды Чхунчжу. Тогда Юсин сказал: «К счастью, недалеко до моего дома, пойдемте и пришьем бант» («Самгук саги», Летописи Силла) «Великий ван со слезами ответил: «Для меня [Ваше] присутствие, князь, было то же, что для рыбы — наличие воды. Если случится то, чего нельзя избе-	Чжан Лян [подносит старцу даосу туфлю, которую тот специально уронил с моста (см. фрагмент 2)]. Дочь Люй-гуна стала женой Гао-цзу и впоследствии императрицей Люй.

Таблица 2. Продолжение.

	они <u>были</u> как рыба в воде».	жать, то что будет с народом, что будет с государством [алтарями земли и заков]?»	
7. Истребление Ямасиро-но Ооз	« <u>Между</u> дядей (Сога-но Ирука — Е. С.) и племянником (принц Ямасиро-но Ооз — Е. С.) <u>существуют разногласия</u> »; «Династия Хань была замирена и прославлена постепенно, в [нашей] стране уже свершились свирепства и распущенность Дун Чжо».	« <u>Между</u> ваном Бу из Цзюцзян (Цин Бу, сподвижник Лю Бана), отважным чужским вначале-ником, и Сян-ваном <u>имеются разногласия</u> » («Хань шу», жизнеописание Чжан Ляна)	
8. Заключение брака			
9. [Ямада-но Оми] предлагает младшую дочь	Накануне свадьбы <u>старшая</u> дочь Ямада-но Оми была похищена из дома. Положение спасает <u>младшая</u> дочь, предложившая себя взамен и <u>ставшая</u> женой <u>будущего императора Тэнти</u> . Впоследствии она <u>становится</u> <u>матерью</u> <u>будущей императрицы Дзито</u> . «Когда наступила 3-я [луна] весны, и сто колесниц отправились встретить [невесту], младший	<u>Старшая сестра</u> Ким Юсин оказалась <u>починить</u> <u>одежду</u> князя Чхунчху, <u>одежду</u> <u>чинит младшая сестра</u> . Она и <u>становится</u> <u>женой Чхунчху</u> (впоследствии ван Тхэчжон-Мурёль — Е. С.) и <u>матерью</u> <u>будущего вана Мунму</u> . «<...> старшая сестра (Ким Юсина — Е. С.) однажды увидела сон, в котором она, взо-	

Таблица 2. Продолжение.

	брат [Ямада-ио Оми по имени] Мусаси похитил девушку. Ямада-ио Оми пребывал в растерянности и горевал. [Он] не знал, как быть. Его младшая дочь была рядом, и, видя горе отца, спросила: «О чем ты так сокрушаешься?». Отец рассказал ей. Младшая дочь сказала: «Хотя обликом я не такова как Си Ши, но душою подобна Мому. Прошу тебя, предложи меня». Ее отец сильно обрадовался и предложил младшую дочь».	бравшись на вершину (горы) Сохёсан, села помочиться и затопила всю столицу. Прознувшись, она рассказала про сон своей младшей сестре, и та, рассмеявшись, сказала: «Я хочу у тебя купить этот сон», и в уплату отдала ей свою шелковую юбку. Спустя несколько дней после этого Юсин, играя с князем Чхунчху в футбол (мари — Е. С.), наступил и оторвал бант (завязку) от одежды Чхунчху. Тогда Юсин сказал: «К счастью, недалеко до моего дома, пойдемте и пришьем бант». Придя к себе домой, он устроил угощение вином, а затем тихонько попросил сестру Бохи взять иголку с ниткой и зайти, чтобы пришить. Но старшая сестра из-за какого-то дела не смогла прийти, поэтому зашла младшая сестра и пришила [бант]. [Когда она явилась]
--	---	---

Таблица 2. Продолжение.

		в изящных украшениях и легкой одежде, особенно мило светилося ее прекрасное лицо. Когда ее увидел Чхунчху, он очень обрадовался и тотчас же сделал предложение и устроил свадьбу» («Самгук саги», Летописи Силла)	
10. Выработка совместного плана			
11. Замысел убить Ирука			.
12. Приглашение Ирука [к государыне]			
13. Послание от трех корейских государств			
14. Окончание чтения послания			
15. Убийство Ирука			

Таблица 2. Продолжение.

16. Коварные мятежники еще не усмирены			
17. Бегство мятежников			
18. Искорене- ние смуты и скверны			
19. Нака-но Ооэ уступает трон			
20. Благород- ный муж верен своему слову			
21. Пожалова- ние шапки ранга дайкин			
22. Пожалова- ние внеочеред- ного ранга			
23. Пожалова- ние шапки ранга дайсики			
24. Внешние дела управле- ния			

Таблица 2. Продолжение.

25. Отклик божеств	«До 7-й луны осени государыне нездоровилось. Ооми в сердце своем устрашился. Вознес моления богам [Неба и Земли], горячо испрашивал у будд долголетия [для государыни]. Яшмовая статуя будды, [которой молился Каматари] протянула руку и погладила [его] по голове, во сне [Каматари] явилась Каннон на небесах. [Так] <u>был явлен отклик божеств</u>».	«<...> неожиданно во вражеский лагерь упала большая звезда, а затем загремел гром, бурно полил дождь и ударила молния <...> Еще до этого, когда Юсин услышал о том, что враги осадили крепость, он сказал: «Человеческие силы уже истощены, но неведомые — могут помочь [нам]». <u>Пойдя в буддийский храм, он соорудил алтарь и стал молиться. Как раз в это время [случились] небесные знамения. Все стали говорить: «Крайняя преданность растрогала [даже Небо]!»</u>»	
26. Престолонаследник облачается в белые одежды и приступает к управлению			

Таблица 2. Продолжение.

27. Выдающиеся мудрецы	Однажды [престолонаследник] сказал сановникам: «Говорят, что «в великой [стране] Тан есть Вэй Чжэн, в [стране] Когурё есть Кэ-гым, в [стране] Пэкче есть Сон Чун, в [стране] Силла есть Юсин». Каждый [из них] охраняет [свою] страну, [их] сава приводит в трепет [земли] на десять тысяч ли. Все они выдающиеся люди своей страны и мудростью превосходят [прочих] людей. Но если всех их сравнить с нашим внутренним министром, [им] придется пролезть под чужим задом. Разве могут [они] соперничать с [Каматари]!».		«Один молодой мясник из Хуайиня с презрением сказал о Синь: «Хоть [он] такой здоровый [и] любит носить меч, но в душе он трус». Он прилюдно позорил его словами: «Если, ты, Синь, не боишься смерти, то заруби меня, а если ты боишься смерти, <u>проползи у меня между ног!</u>» Синь огляделся вокруг, склонился к земле и <u>пополз на чвереньках между ног</u> [парня]» («Ши цзи», Жизнеописание Хуайинь-хоу).
28. Престолонаследник приступает к делам управления			

Таблица 2. Продолжение.

29. Послание вана Когурё	<u>Ван Когурё преподнес Каматари послание с восхвалением его добродетелей.</u> «ван Когурё преподнес внутреннему министру послание. Оно гласило: «Думаем [мы], человеколюбие Ооми (Каматари — Е. С.) достигло далеких [пределов], [молва о Вашей] великой добродетели простирается далеко. [Вы] распространили благотворное влияние государя на тысячу лет, прославили восхитительные качества [государя] на десять тысяч ли. [Служите] опорой государству, понтонными мостами — народу. [На Вас] почтительно взирает страна, и уповают сто родов. По истине [мы] глубоко обрадованы тем, что слава об этом разнеслась далеко, и о благословении небес стало известно повсюду!»	В 668 г. <u>танский император Гао-цзун «направил Юсину указ, в котором воздавал должное его [заслугам] и убеждал его прийти к [танскому] двору. Но поездка не состоялась. [Текст] императорского указа передан в роду [Юсина], но был утерян его потомком в пятом поколении».</u>
-------------------------------------	---	--

Таблица 2. Продолжение.

30. Благодарственное правление			
31. Ооми уве- щает госуда- ря			
32. Исправле- ние и утвер- ждение зако- нов	«Даже три законоуложения [дина- стии] Чжоу и девять разделов [династии] Хань ничего не могли бы прибавить [к этому]».		
33. [Государь] справляется о болезни	«[Каматар] понемногу <u>завладела</u> <u>тяжелая болезнь</u> . Затем <u>болезнь</u> <u>обострилась</u> . <u>Государь посетил</u> <u>[Каматар]</u> в его <u>усадьбе и осве-</u> <u>домился о болезни</u> ». Государь спрашивает, нет ли у Каматари просьбы, тот отвечает: «Я желал бы только, чтобы похо- ронили меня скромно <...>». <u>Госу-</u> <u>дарь задыхался [от слез] и не мог</u> <u>совладать со своим горем</u> ».	Юсин «заболел и слег. <u>Великий</u> <u>ван лично пришел навестить и</u> <u>утешить его</u> ». Ван сокрушается, как ему управлять страной без Юсина, Юсин даст наставления по управлению. « <u>Ван со слезами</u> <u>воспринял [это]</u> ».	
34. Фудзивара- но Асоми	«[Государь] отправил своего младшего брата- престолонаследника [к Камата-	В 668 г. <u>ван Мунму</u> собирает сановников, перечисляет заслу-	

Таблица 2. Продолжение.

ри], [престолонаследник] прибыл в его дом и огласил <u>указ государя</u>: «Размышляя об отдаленных предшествующих эпохах, видишь, что иногда на протяжении многих поколений появлялись лишь один-два сановника, [способных] управлять государством. Но если оценить заслуги, сопоставить способности, <u>никто не сможет сравниться с князем</u>. Не только Мы почитаем тебя, но и последующие государи. Воистину [твои] потомки благодетельствованы [тобою]. [Желаем] широко и щедро вознаграждать, дабы не было забвения и утраты. Ныне услышав, что болезнь [твоя] усилась, Мы еще больше опечалились. Следует пожаловать тебе назначение». Посему [Каматари] были пожалованы <u>шапка ранга сики</u> (<u>высший ранг</u> — Е. С.), назначение на должность главного министра, новое имя Фудзивара-но Асоми».	ги Юсина, и с их согласия <u>жау-эт</u> Юсину <u>исключительный высший ранг</u> (тхэдэгаккан), 500 дворов, паланкин, посох и право не кланяться в высочайшем присутствии; Перечислая заслуги Юсина, ван говорит: «<...> Ныне <u>Юсин</u>, продолжая дело отца и деда, является верным слугой государству как полководец в походах и как министр — в правительстве; он <u>имеет беспримерные заслуги</u>. Если бы не опирались на род князя Ким [Юсина], то неизвестно, как сложилось бы судьба государства!»
--	--

Таблица 2. Окончание.

35. Скончался в усадьбе в Афуи	«Государь плакал и очень горевал. Он оставил дела управления на девять дней».	«Услышав о смерти [Юсина], великий ван предавался крайней скорби».	
36. Судно и весла уже затонули			
37. Царство Тушита			
38. Похороны			
39. Сожжение в храме Яма-сина-но дэра			
40. Почитание трех сокровищ			
41. Поэтому изготовили надгробный камень	Монах Сатхэк Сомён из Пэкче изготовил <u>написать на надгробной стеле</u> .	Ван «приказал чиновникам поставить <u>намогильную стелу с надписью на ней имени и заслуг</u> [Юсина]».	

«Сёку нихонги». Свиток 2.
От 1-й луны 1-го года Тайхо [701]
до 12-й луны 2-го года Тайхо [702]¹

А. Н. Мещеряков
(ИВКА РГГУ)

Составлено согласно государеву указу Сугано-но Асоми Мамити, нижняя степень младшего четвертого ранга, дайфу в Министерстве народных дел, командующийлевой управой дворцовой охраны, учитель наследного принца.

Государь Ама-но Мамунэ Тоёоодзи-но Сумэрамикото. Император Момму.

1-й год Тайхо, весна, 1-я луна, 1-й день. Государь пребывал во дворце Дайгокудэн и принимал новогодние поздравления. Во время этой церемонии перед главными воротами² был восставлен «птичий флаг». Слева были поставлены флаги с изображением солнца, синего дракона и красного сокола; справа были поставлены флаги с изображением луны, гэмпу и белого тигра³. Члены по-

¹ Настоящая публикация второго свитка хроники «Сёку нихонги» является продолжением нашего перевода: А. Н. Мещеряков. Хроника «Сёку нихонги». Свиток I. «Политическая культура древней Японии». М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2006, с. 7–65. Там же приводятся все обстоятельства составления хроники и принципы нашего перевода. Реалии, прокомментированные в первом свитке, в настоящей публикации больше не комментируются. Сведенные в табличную форму данные реформам государственного аппарата, которым уделяется много места в данном свитке, см. А. Н. Мещеряков, М. В. Грачев. История древней Японии. СПб.: «Гиперион», 2002.

² «Главные ворота» (сэймон) отделяли «императорскую» часть дворцового комплекса (дайри) от той части, где были расположены 12 строений (тёдо), в которых работали обычные чиновники. Эти ворота располагались к югу от тронного зала (Дайгокудэн).

³ Под «птичьим флагом» имеется в виду изображение трехлапой вороны (счастливый знак). Флаги с изображением солнца и луны считались символами императорской власти. Синий дракон — защищает от

сольства из страны варваров⁴ построились слева и справа. Вся церемония проводилась в соответствии с правилами.

1-я луна, 4-й день. Государь пребывал во дворце Дайандэн⁵ и принимал доклады о счастливых предзнаменованиях. Все было устроено, как во время церемонии начала новой луны⁶.

1-я луна, 14-й день. Скончался посланник Силла Ким Со-мо, ранг сальчхан. [Для организации похорон] пожаловано 150 хики грубого шелка, 932 кин ваты, 100 тан полотна. Заместителю посланника Ким Дзюнкё, ранг кыпчхан, и членам посольства от гребцов и выше пожалованы соответствующие подарки.

1-я луна, 15-й день. Скончался старший государственный советник Оотомо-но Сукунэ Миюки, 3-я широкая степень ранга сё. Государь сильно горевал и печалился. Он послал людей во главе с Энои-но Асоми Яматомаро, 4-я широкая степень ранга дзики, для организации похорон. Он послал Фудзивара-но Асоми Фухито, 1-я широкая степень ранга дзики, чтобы тот в усадьбе [покойного] огласил указ о пожаловании тому 2-й широкой степени ранга сё и должности правого министра. Миюки был сыном Нагатоко⁷, ранг дайси, который был правым министром при государе Нанива⁸.

злых духов и флюидов со стороны востока, красный сокол — мифическая птица, защитница юга, гэмпу — гибрид змеи с черепахой, защищает со стороны севера, белый тигр — защищает со стороны запада. Вся символика имеет китайское происхождение.

⁴ Имеется в виду посольство Силла, прибывшее в 11-й луне прошлого года. Возможно также участие посланцев с южных островов. Поздравления императора иностранными послами по случаю нового года входили в китайский императорский ритуал и означали признание его сюзереном со стороны «варваров».

⁵ Буквально «дворец великого покоя». Располагался на императорской половине дворцового комплекса, там проводилась церемония присвоения рангов и пиры.

⁶ Во время этой церемонии, на которой присутствовали столичные чиновники, руководители ведомств подавали доклады о проделанной в прошлом месяце работе.

⁷ Упомянут в «НС» (Когёку, 1-12-13) под именем Умакаи. Скончался в 651 г.

⁸ Император Котоку (645-654). В данном случае именуется по местоположению дворца, который он занимал.

1-я луна, 16-й день. Для членов государственной фамилии⁹ и всех чиновников в помещениях Тёдо устроен пир. Людям от 2-й широкой степени ранга дзики и выше были дарованы еда и питье с государственного стола, а также одежды. Радости не было предела.

1-я луна, 18-й день. Церемония стрельбы из лука¹⁰ была отменена из-за траура по правому министру.

1-я луна, 23-й день. Занимавший должность сёсё в Палате народных дел Авата-но Асоми Махито, 2-я большая степень ранга дзики, назначен главным посланником ко двору Тан с вручением ему меча¹¹. Занимавший должность садайбэн Такахаши-но Асоми Касама, 3-я широкая степень ранга дзики, назначен послом¹². Глава правой государственной гвардии Сакаибэ-но Сукунэ Оокида, 4-я широкая степень ранга дзики, назначен заместителем посла. Управитель провинции Микава по имени Косэ-но Асоми Оодзи¹³, 4-я большая степень ранга му, назначен ханкан. Занимавший должность хандзи в министерстве наказаний Камо-но Асоми Кибимаро, 1-я большая степень ранга син, назначен тюи. Управитель уезда Сагарака провинции Ямасиро по имени Канимори-но Сукунэ¹⁴, 3-я большая степень ранга син, назначен дайроку. Сираи-но Фухито Амару и Яманоуэ-но Окура, без ранга, назначены сёроку.

⁹ К ним относились: родные братья и сестры императора, его и их сыновья, сыновья императрицы, а также их потомки, включая четвертую степень родства («Рицурё», XIII-1).

¹⁰ Правила проведения этой церемонии устанавливаются в «Рицурё» (XXX-41). Ее укоренение в придворной жизни относится к правлению Тэмму.

¹¹ Вручение меча государем — знак инвеституры. Вручение меча в этой функции практиковалось по крайней мере с конца V — начала VI вв. Первый случай такого рода — так наз. «меч из Инарияма».

¹² Касама (?-709) в Китай не отправился.

¹³ По возвращению из Китая Оодзи назван заместителем посла. Его имя фигурирует в «НС» (Дзито, 7-4-22), где утверждается, что он знал о хищении из государственной сокровищницы, но не предотвратил его. Род Косэ — тип родства «кобэцу» (потомок Такэноути-но Сукунэ), правая половина столицы.

¹⁴ Род Катамори изначально принадлежал к корпорации томо-но мяцуюко, отвечал за поддержание чистоты во дворце. В 684 г. получил кабанэ Сукунэ («НС», Тэмму, 13-12-2).

1-я луна, 29-й день. Скончался Агатаинукаи-но Сукунэ Оотомо¹⁵, 1-я широкая степень ранга дзики. Государь послал людей во главе с принцем Якэ, 4-я широкая степень ранга дзё, чтобы тот в усадьбе [покойного] огласил указ о присвоении ему 3-й широкой степени ранга сё за заслуги в год дзинсин.

2-я луна, 4-й день. Оглашен указ об учреждении управления казны.

2-я луна, 14-й день. Проведен ритуал поклонения Конфуцию. (Примечание. Ритуал поклонения Конфуцию ведет начало с этих пор).¹⁶

2-я луна, 16-й день. Принцесса крови Идзуми¹⁷ отправлена служить жрицей в святилище Исэ.

2-я луна, 20-й день. Государь отправился в отдаленный дворец Ёсино.

2-я луна, 23-й день. Для составления подворных списков в Палату народных дел назначены писцы¹⁸.

2-я луна, 27-й день. Государь вернулся из дворца Ёсино.

3-я луна, 3-й день. Во дворце Тоандэн устроен пир для членов государевой фамилии и сановников¹⁹.

¹⁵ В «год дзинсин» во время восточного похода Тэмму сопровождал его. Тэмму навещал его во время болезни («НС»; 9-7-5, 680 г.).

¹⁶ Ритуал поклонения Конфуцию проводился во 2-й и 8-й лунах в столичной и провинциальных школах чиновников («Рицурё», XI-3). Начало проведения этой церемонии, включавшей в себя совершение приношений, лекции и пир, служит логичным продолжением проводимого в это время курса на китаизацию власти.

¹⁷ ?-734, дочь императора Тэнти.

¹⁸ Подворные списки были неотъемлемой частью системы управления и надельного землепользования. Правила их составления были определены законодательством («Рицурё», VIII-19-22). Хотя «НС» содержит сведения о составлении таких списков в 670, 690 и 698 гг., эти данные вызывают определенные сомнения. Однако для периода Нара можно с определенностью утверждать, что такие списки действительно составлялись. Они подлежали хранению в течение 30 лет. Поскольку данные первой переписи подлежали вечному хранению, до настоящего времени сохранились частичные данные 702 г. (по провинциям Мино, Тикудзэн, Будзэн и Бунго).

¹⁹ Расположение Тоандэн (букв. «восточный дворец покоя») неизвестно. Сам пир был приурочен к ежегодной церемонии «искривленной воды» (гёкусуй) и включался в перечень придворных церемоний («Рицурё», XXX-40). Согласно древнекитайским обычаям, по течению ручья пускалась чарка с вином, которой приписывалось очистительное

3-я луна, 15-й день. Оосиама-но Сукунэ Аракама, ранг цуй-дайси, послан в Митиноку для организации выплавки золота²⁰.

3-я луна, 19-й день. Монах Бэнки возвращен к жизни в миру. Вместо него принял постриг один человек. [Бэнки] пожалована фамилия Касуганокура-но Обито и имя Ою.²¹ Ему пожалована 1-я большая степень ранга цуй.

3-я луна, 21-й день. Остров Цусима преподнес золото²².

Был провозглашен девиз правления Тайхо²³.

действие. В то время, когда чарка проплывала мимо расположившихся на берегу участников пира, они слагали стихи на заданную тему. В 1975 г. на территории Нара был обнаружен искусственный водоем зигзагообразной формы, который, как предполагается, использовался для проведения данного действия.

²⁰ Данная экспедиция, по всей вероятности, окончилась неудачей. Род Оосиама — провинция Сэццу, тип родства «синбэцу». Изначально занимался поставкой ко двору морепродуктов, принадлежал к корпорации томо-но мяцукко. Сведения об Аракама содержатся в «НС» (Сютё, 1-9-27, 686 г.), где он оплакивает скончавшегося императора Тэмму.

²¹ Одна его песня (№298), относящаяся к монашескому периоду, содержится в «Манъёсю». После возвращения к мирской жизни антология фиксирует 7 его стихотворений. Кроме того, одно стихотворение содержится в «Кайфусо». Род Касуганокура относится, вероятно, к иммигрантам.

²² Впоследствии выяснилось, что это был подлог. См. Тайхо, 1-8-7.

²³ Первый девиз правления, принятый в Японии. Девизы правления, упоминаемые в «НС» (Тайка, Хакути, Хакухо, Сютё), не находят эпиграфического подтверждения. По всей вероятности, они были придуманы задним числом. Принятие собственного девиза правления служило важнейшим внешнеполитическим актом, поскольку только страна, независимая от Китая, имела право на собственные девизы правления (то же самое касается собственного законодательства, введенного в этом же году). Япония является в настоящее время единственной страной, которая придерживается летоисчисления по девизам правления. Исчисление времени являлось прерогативой императора, и даже во время правления всемогущественных сёгунов девизы правления провозглашались от имени императора (тэнно). «Тайхо» означает «великое сокровище», под которым в китайской традиции разумеется добродетельность Неба и Земли, либо самого императора. Однако то, что данный девиз был принят непосредственно вслед за обнаружением золота, намекает на возможность того, что двор посчитал это за благоприятный знак. Впоследствии принятие нового девиза правления сопровождается обоснованием. В данном случае такое обоснование отсутствует. Возможно, что первоначально оно существовало, однако

В соответствии с новыми законами²⁴ произведено переименование учреждений, должностей и рангов²⁵. Принцы [и принцессы] крови с рангом мё разделены на четыре ранговых степени. Принцы [и принцессы] с рангом дзё разделены на 14 ранговых степеней. Всего — 18 ранговых степеней. Остальные подданные разделены на 30 ранговых степеней, а именно: ранг сё на 6 ранговых степеней, ранг дзики — на 8, ранг гон — на четыре, ранг му — на 4, ранг цуй — на 4, ранг син — на 4 ранговых степени. Внешние ранги разделяются на 20 ранговых степеней, а именно: они начинаются с верхней степени 5-го [внешнего] старшего ранга, что соответствует [внешнему] рангу дзики, а кончаются младшим начальным рангом нижней степени, что соответствует рангу син. Почетные ранги разделяются на 12 ранговых степеней, а именно: они начинаются с

поскольку поднесенное с острова Цукуси золото оказалось фальшивкой, обоснование пришлось убрать.

²⁴ Имеется в виду административно-гражданская часть кодекса «Тайхо рицурё».

²⁵ В настоящем сообщении основное внимание уделяется реформе чиновничьих рангов. Вместо прежней системы ранжирования 685 г. учреждалась новая, где ранги получили цифровое обозначение (с подразделением на категории и степени). Введение новой системы ранжирования объяснялось желанием максимально походить на Китай, откуда (с небольшими изменениями) она и была заимствована. Согласно новой системе ранжирования, столичное чиновничество обладало «обычными» рангами, а провинциальное — «внешними». Ряды столичного чиновничества пополнялись, по преимуществу, из столичного округа (Кинай), а провинциальное — из уроженцев других мест. Переход чиновника из одной сетки ранжирования в другую был весьма затруднен. Такая же труднопреодолимая граница существовала в реальности между третьим и всеми остальными рангами, между четвертым и пятым, между пятым и более низкими рангами. По сравнению с Китаем, откуда была заимствована данная система ранжирования, японская практика применения рангов отличалась намного большей закрытостью, что связано с ярко выраженным аристократизмом японского общества. В связи с этим регулярные аттестации чиновников и экзамены на занятие должности играли в Японии намного меньшую роль, чем в Китае. Кроме указанных систем ранжирования, существовали «почетные» (или «наградные») ранги, которыми жаловались, в основном, за военные заслуги. Для принцев и принцесс была введена отдельная сетка ранжирования. При этом принцы и принцессы крови были выделены в отдельную категорию, что свидетельствует о повышении статуса императорской семьи.

третьего старшего ранга, что соответствует рангу сё, а кончаются нижней степенью 8-го младшего ранга, что соответствует рангу цуй. Практика вручения головных уборов [на церемонии пожалования рангов] прекращается, вместо этого им вручается удостоверение²⁶. Подробно изложено в «Погодных записях»²⁷. Определяются [цвета] одежд: для принцев крови от 4-го разряда и выше, а также для обладателей 1-го ранга для принцев и подданных — темно-лиловый; для принцев от 2-го ранга и ниже, а также для подданных от 3-го ранга и выше — светло-лиловый; для обладателей первых четырех степеней разряда дзики — темно-алый; для нижних четырех степеней — светло-алый; для четырех степеней разряда гон — темно-зеленый; для четырех степеней разряда му — светло-зеленый; для четырех степеней разряда цуй — темно-синий; для четырех степеней разряда син — голубой. Лаковые головные уборы, пояса из тонкой материи, белые носки и черные туфли — для всех. Штаны-хакама: для разряда дзики и выше — длинные белые; от разряда гон и ниже — короткие белые.

Левому министру Тадзихи-но Махито Сима, 2-я широкая степень ранга сё, пожалован 2-й старший ранг. Старшему советнику Абэ-но Асоми Миуси, 3-я широкая степень ранга сё, пожалован 2-й младший ранг. Средним советникам Исоноками-но Асоми Маро и Фудзивара-но Асоми Фухито, 1-я большая степень ранга дзики, пожалован 3-й старший ранг. Оотомо-но Сукунэ Ясумаро²⁸, 1-я большая степень ранга дзики, и Ки-но Асоми Ма-

²⁶ Согласно «НС», это практиковалось уже в правления Тэмму (11–3–28) и Дзито. Это может свидетельствовать как в пользу недостоверности сведений «НС», так и о непоследовательности применения практики удостоверений. В любом случае, начиная с 701 г. можно твердо говорить о том, что головной убор теряет функцию социального маркера внутри чиновничьего класса. Поскольку на предыдущие системы ранжирования оказывала большое влияние корейская государственная практика, которая теперь уступила место китайской (как более «передовой»), предыдущий маркер (головной убор) был признан «малокультурным».

²⁷ «Нэндайрэки». По всей вероятности, один из источников, использовавшийся составителями «СН».

²⁸ Сын Нагатоко, отец Табито. В «Манъёсю» содержится три его стихотворения. Участвовал на стороне Тэмму в войне года дзинсин, фигурирует в «НС» в качестве представителя казначейской палаты на похоронах Тэмму (Сютё, 1–9–28). Единственный из средних советников, который в этот день не занял должность старшего советника, од-

ро²⁹, 2-я широкая степень ранга дзики, пожалован 3-й младший ранг. Кроме того, у 14 принцев и 105 подданных изменено название ранга с соответствующим повышением в ранге.

Старший советник Абэ-но Асоми Миуси, 2-й младший ранг, назначен правым министром. Средние советники Исоноками-но Асоми Маро и Фудзивара-но Асоми Фухито, 3-й старший ранг, а также средний советник Ки-но Асоми Маро, 3-й младший ранг, назначены старшими советниками.

В этот день должность среднего советника была упразднена³⁰.

3-я луна, 26-й день. В провинции Тамба в течении трех дней продолжалось землетрясение.

3-я луна, 29-й день. Правому министру Абэ-но Асоми Миуси, 2-й младший ранг, было пожаловано: 500 хики грубого шелка, 400 мотков ниток, 5000 тан полотна, 10000 мотыг, 50000 кин железа, а также 20 тё земли в провинциях Бидзэн, Биттю, Тадзима и Аки.

Лето, 4-я луна, 1-й день. Случилось затмение солнца.

4-я луна, 3-й день. Оглашен указ, в соответствии с которым подношения священным рисом в святилища богов Цукиёми, Каниваи, Коносима и Хацукаси, что расположены в уезде Кадоно провинции Ямасиро, должны отныне осуществляться родом Накатоми³¹.

нако впоследствии продолжил свою блестящую карьеру: занимал должности члена государственного совета (санги), военного министра, старшего советника. Скончался в 714 г.

²⁹ Одно его стихотворение помещено в «Кайфусо». Скончался в 705 г.

³⁰ Раньше существовали три подразделения для должности «советник» (нагон): старший (дайнагон), средний (тюнагон) и младший (сёнагон). Они были приближенными государя, но непосредственного и официально санкционированного участия в принятии решений не принимали. Теперь за старшим советником закрепляется должность санги, предполагавшая самое активное участие в политике. Кроме того, дайнагон зачитывал государевы распоряжения и указы. Младший же советник занимался «мелкими делами».

³¹ Таким образом, эти святилища были включены в реестр «государственных святилищ», которым доставляются подношения от государева двора (в лице представителей рода Накатоми). В это время продолжается формирование синтоистской «магической сети», которая была призвана обеспечить ритуальный контроль государства на подведомственной ему территории.

4-я луна, 7-й день. Три человека во главе с садайбэн Симоцукэно-но Асоми Комаро, нижняя степень 4-го младшего ранга, отправлены для разъяснений новых законов. Принцы, сановники и чиновники приступили к их изучению³².

4-я луна, 10-й день. Ооцу-но Мияцукэ Хирохито, главе переводчиков посольства в страну Тан, пожалована фамилия Таруми-но Кими³³.

4-я луна, 12-й день. Члены посольства в страну Тан были приняты государем.

4-я луна, 15-й день. Совершены приношения многим святыням, у знаменитых гор и больших рек испрашивали дождь.

Отменена должность надсмотрщиков за государевыми полями, их обязанности возложены на управителей провинций.

5-я луна, 1-й день. Дайдзёкан распорядился: «Ведомствам, к которым приписаны принцы и сановники от 5-го ранга и выше, должны в конце месяца докладывать в Министерство кадров о количестве проведенных ими на службе дней. После регистрации в Министерстве кадров эти данные передаются в Дайдзёкан.

5-я луна, 5-й день. Сановники от 5-го ранга и выше предоставили скаковых лошадей [для проведения скачек и конной стрельбы из лука]. Государь наблюдал [за этим зрелищем]³⁴.

³² С этого момента часты сообщения об активной работе по разъяснению нового законодательства (административного права), которая проводилась его разработчиками как в столице, так и на местах.

³³ «ССР» приводит объяснение происхождению этой фамилии, которую можно перевести как «водонос»: во время засухи, случившейся в правление Котоку, предок Хирохито смастерил бочку и доставлял воду во дворец. Следует также помнить, что при посылке посольств в Китай его участникам могли жаловаться перед отправкой новые ранги и должности, что должно было повысить их статус в глазах китайских чиновников.

³⁴ 5-й день 5-й луны обозначен в «Рицурё» как праздничный. Начиная с правления Суйко, «НС» неоднократно отмечает, что в этот день проводилась государева охота и сбор целебных трав (Суйко, 19-5-5, 20-5-5, 22-5-5; Тэнти, 7-5-5; Когёку, 1-5-5). В период Нара охота была преобразована в конную стрельбу из лука, что говорит о «мужском» характере действия. В период Хэйан в этот день проводились «состязания ирисов», когда придворные предъявляли добытые ими растения, которые оценивались с точки зрения их длины. Ирис, возможно, следует считать фаллическим символом. В настоящее время 5 мая устраивается «праздник мальчиков».

5-я луна, 7-й день. Посланнику в страну Тан по имени Аватано Асоми Махито пожалован меч.

Оглашен указ: «Лицам от 1-го ранга и ниже не предоставлять отпусков длительностью больше 15 дней. Должности от старшего советника и выше под это ограничение не подпадают».

5-я луна, 27-й день. Изменены ранги, начиная от ранга гон и ниже. Столичные и провинциальные чиновники от 6-го ранга и ниже повышены в ранге на одну степень.

6-я луна, 1-й день. Мити-но Кими Обитона, нижняя степень 7-го старшего ранга, разъяснял «Закон о монахах и монахинях» в храме Дайандзи³⁵.

6-я луна, 2-й день. Скончался Имибэ-но Сукунэ Сикобути³⁶, верхняя степень 5-го старшего ранга. Оглашен указ о присвоении ему верхней степени 4-го младшего ранга за его заслуги в год дзинсин.

Впервые на должность утонэри³⁷ назначены 90 человек. Им был устроен смотр в помещении Дайдзёкан.

6-я луна, 8-й день. Оглашен указ: «Все дела следует вершить в соответствии с новыми законами. Управлятелям провинций и уездов собирать налог в строгом соответствии с установлениями. Нерадивых наказывать по делам их».

В этот день были отправлены посыльные в семь округ³⁸ для разъяснения новых законов относительно основ управления и сбора налогов. Кроме того, они повезли с собой для распределения [среди местных властей] новые печати.

³⁵ Этот храм первоначально известен как «храм Кудара» («НС», Коёку, 1-9-3, 642 г.), «храм Такэти», «храм Дайкан-дайдзи» (Тэмму, 2-12-17, 673 г.). В 701 г. располагался в уезде Такэти, после постройки Нара перенесен в столицу. Один из крупнейших буддийских храмов своего времени, пользовался активной поддержкой властей.

³⁶ Во время интронизации Дзито преподнес ей меч и зеркало («НС», Дзито, 4-1-1).

³⁷ Утонэри — букв. «внутренние (дворцовые) тонэри». На эту должность назначались достигшие совершеннолетия (21 год) сыновья и внуки обладателей 5-го ранга и выше. В их функцию входила охрана государя, сопровождение его во время выездов, выполнение поручений государя. Входили в штат Министерства центра.

³⁸ В число семи округ (регионов) входили: Кинай, Токайдо, Тосандо, Хокурикудо, Санъёдо, Нанкайдо, Сайкайдо.

6-я луна, 11-й день. Хата-но Асоми Мугобэ, верхняя степень 5-го старшего ранга, и Кособэ-но Асоми Химаро³⁹, верхняя степень 5-го младшего ранга, назначены в ведомство по строительству храма Якусидзи.

6-я луна, 16-й день. Для принцев с сановниками устроен пир во дворце Сэйкодэн⁴⁰. В соответствии с рангами им были пожалованы еда и питье с государева стола и одежды.

6-я луна, 25-й день. Дождя [давно] не было, в четырех внутренних провинциях⁴¹ молились о дожде. На этот год был отменен натуральный налог продуктами ремесла⁴².

6-я луна, 29-й день. Бывшая государыня [Дзито] отправилась в отдаленный дворец Ёсино⁴³.

Осень, 7-я луна, 10-й день. Императорский экипаж вернулся из отдаленного дворца Ёсино.

7-я луна, 21-й день. Оглашен указ, в соответствии с которым лицам, начиная от принцев и ниже, были пожалованы в кормление наделы в соответствии с рангами⁴⁴. Кроме того, в соответствии с заслугами в прошлое правление [государя Тэмму] были пожалованы наделы в кормление⁴⁵ тем, кто отличился в год дзинсин. Кроме того, в указе говорилось: «В прошлое правление за заслуги в год дзинсин было пожаловано: Муракуни-но Воёри

³⁹ Род Косэ — левая часть столицы, тип родства «кобэцу».

⁴⁰ Сэйкодэн — местоположение этого сооружения в дворцовом комплексе неизвестно.

⁴¹ В это время к внутренним провинциям (столичному округу) относились Ямато, Кавати, Сэццу, Ямасиро.

⁴² Роспись налога продуктами ремесла (а также другими продуктами, не имеющими отношения к растениеводству) приведена в «Рицурё» (закон X). В отличие от налогов, собиравшихся зерном (шли на удовлетворение нужд местных властей), этот вид налога, включавший в себя продукты ткачества, железо, мотыги, морепродукты и др., полностью доставлялся в столицу.

⁴³ Согласно «Рицурё», бывший (отрекшийся от престола) государь или государыня пользовались теми же почестями (обращение, обозначение экипажа как «императорского» и др.), что и действующий император. Главным основанием для этого было, по-видимому, старшинство в императорской фамилии. Такая традиция создала в будущем основу для такой ситуации, когда реальная власть могла находиться в руках экс-императора (так наз. «система инсэй»).

⁴⁴ Роспись ранговых пожалований содержится в «Рицурё» (IX-4).

⁴⁵ Роспись наградных пожалований см. «Рицурё» (IX-6).

— 200 дворов; по 100 дворов было пожаловано 11 человекам, а именно: Тагима-но Кими Куними, Агатаинукаи-но Мурадзи Оотомо, Энои-но Мурадзи Вокими, Фуми-но Атаи Титоко, Фуми-но Атаи Нумаро, Кифуми-но Мияцуко Оотомо, Оотомо-но Мурадзи Магута, Оотомо-но Мурадзи Миюки, Абэнофусэ-но Оми Миуси, Миваномакамуда-но Кими Кообито; по 80 дворов было пожаловано 4 человекам, а именно: Вакасакурабэ-но Оми Иосэ, Саэки-но Мурадзи Оомэ, Мукэцу-но Кими Хиро, Ванибэ-но Кимитэ⁴⁶. Хотя эти пятнадцать человек и были [лично] вознаграждены, их заслуги попадают в разряд особых заслуг средней степени, а потому, согласно закону, одна четверть [этих пожалованных] должна наследоваться их детьми.

Государева мать разряда хи⁴⁷, принцы и принцессы крови, побочные дочери государя, младшие супруги императора разряда хин наделены соответствующими кормовыми пожалованиями.

В этот день скончался левый министр Тадзихи-но Махито Сима, 2-й старший ранг. Государь отправил надзирать за похоронами⁴⁸ находившегося в должности усёбэн Хата-но Асоми Хиротари, нижняя степень 5-го младшего ранга, и находившегося на должности сёфу в министерстве управления Ооякэ-но Асоми Канаюми, нижняя степень 5-го младшего ранга. Принц 3-го разряда Осакабэ и Исоноками-но Асоми Маро, 3-й старший ранг, отправлены в усадьбу [покойного] вручить дары. Мити-но Асоми Уси, нижняя степень 5-го старшего ранга, произнес прощальное слово от имени сановников⁴⁹. Симоцукэ-но Асоми Ивасиро, нижняя степень 7-го младшего ранга, произнес прощальное слово от имени чиновников. Министр был потомком государя Сэнка, сыном принца Тадзихи.

⁴⁶ Сведения об указанных выше лицах см. «НС» (правление Тэмму).

⁴⁷ Имеется в виду супруга покойного принца крови Кусакабэ, являвшаяся матерью Mommu и государыни Гэнсё. С 707 по 715 гг. заняла престол под именем Гэммэй.

⁴⁸ Порядок проведения государственных похорон определен в «Рицурё» (XXVI).

⁴⁹ Кугэ (маэцукими) — имеются в виду лица с 1-го по 5-й ранг.

7-я луна, 27-й день. Дайдзёкан распорядился: «Ведомство по строительству государева дворца приравнять к управлению⁵⁰, ведомство по строительству храмов Дайандзи и Якусидзи приравнять к отделу, ведомство по строительству пагоды и сооружению статуи Будды высотой в 1 дзё и 6 сяку⁵¹ приравнять к подотделу.

Список чиновников, назначаемых государем, доставлять в Дайдзёкан. Список чиновников, назначаемых распоряжением Дайдзёкан, составлять в Министерстве кадров и доставлять [в Дайдзёкан]»⁵².

Кроме того, [Дайдзёкан распорядился]: «Наделы за особые заслуги должны наследоваться детьми. Если детей не имеется, не передавать их никому. Однако разрешается наследовать наделы усыновленным детям старших и младших братьев. Если у тех, кто уже наследовал, детей нет, разрешается взять приемных детей и передавать им [эти наделы] по наследству. Считать их такими же родственниками, что и родных детей. Передавать надел внукам не разрешается»⁵³.

Кроме того, было сказано: «Если у чиновника 5-го ранга и выше детей не имеется, разрешается использовать право тении по отношению к усыновленным ими детям старших и

⁵⁰ В 708 г. статус управления повышен до министерства. Иерархия ведомств выглядела следующим образом: палата (кан) — министерство (сё) — управление (сики) — отдел (рё) — подотдел (си).

⁵¹ Точно неизвестно, какая пагода и какая статуя Будды имеются в виду. Возможно, имеется в виду храм Дайандзи.

⁵² Полномочия по назначению чиновников распределялись следующим образом. 1. Государь самостоятельно назначал членов Дайдзёкан (от старшего советника-дайнагон и выше, а также дайбэн), глав министерств, глав дворцовых гвардий, управителя Дадзайфу. 2. По представлению Дайдзёкан государь назначал на должности от сютэн и выше (включая управителей и заместителей уездов, начальников дивизий). 3. Дайдзёкан самостоятельно назначал других уездных чиновников, управляющих в домах принцев крови и обладателей 1–3 рангов. 4. Правом на самостоятельное назначение мелких чиновников обладало Министерство кадров.

⁵³ Институт усыновления получил в Японии широкое распространение. Обращает на себя внимание, что приемные дети пользуются даже большими правами, чем кровные родственники. Институт усыновления гарантировал преемственность в любой сфере деятельности, способствовал закреплению «аристократического» принципа организации японского общества.

младших братьев. По отношению к внукам применение [права тени] не допускается»⁵⁴.

Кроме того, было сказано: «Назначение художников, а также счетоводов и учетчиков, учителей музыки и им подобных проводить решением Дайдзёкан»⁵⁵.

8-я луна, 2-й день. Государь повелел возвратить монахам Эё, Синдзё и Торо их прежние фамилии и вернуть их к жизни в миру. Вместо каждого из них один человек был пострижен в монахи. Фамилия Эё — Року, имя — Эмаро. Фамилия Синдзё — Ко, имя — Кондзо. Фамилия Торо — Оо⁵⁶, имя — Тюмон.

8-я луна, 3-й день. Принц крови Осакабэ, 3-й разряд, Фудзивара-но Асоми Фухито, 3-й старший ранг, Симоцукэ-но Асоми Комаро, нижняя степень 4-го младшего ранга, Ики-но Мурадзи Хакатоко, нижняя степень 5-го младшего ранга и Иёбэ-но Мурадзи Умакаи, нижняя степень 5-го младшего ранга, в соответствии с распоряжением государя составили законы⁵⁷.

Их основные положения основывались на законах, принятых при государе Киёмихара⁵⁸. Каждому из составителей были пожалованы соответствующие подарки.

⁵⁴ «Право тени» — важнейшее средство для поддержания закрытости аристократического общества. В соответствии с правом тени, дети лиц с 1-го по 5-й ранг обладали с рождения «теневыми рангами» (онъи), которые по достижении ими совершеннолетия автоматически (без аттестации) конвертировались в достаточно высокий «настоящий» ранг. Оценивая практику применения права тени, можно сказать, что в Японии она была проведена с большей последовательностью, чем в самом Китае, что отражает более закрытый характер японского общества.

⁵⁵ Художники входили в структуру Министерства центра, счетоводы и учетчики — в структуру Министерства народных дел, музыканты относились к Министерству управления.

⁵⁶ Род Оо — потомок переселенцев из Когурё.

⁵⁷ Имеется в виду кодекс «Тайхорё».

⁵⁸ Имеются в виду законы, якобы принятые при Тэмму. Однако, за исключением данного сообщения, никаких данных об этом кодексе не сохранилось. Возможно, составители «СН» прибегли к обычной для Японии логике: поскольку любое начинание не обладает достаточной легитимностью, следует представить его как продолжение когда-то начатого дела.

8-я луна, 4-й день. Дайдзёкан распорядился: «Через 30 лет после года канээнэ [700], когда храму Сигасандзи⁵⁹ в провинции Ооми был пожалован кормовой надел, и через 5 лет после 1-го года Тайхо, когда храмам Кандзэондзи⁶⁰ и женскому монастырю Цукуси-но Нидзи были пожалованы кормовые наделы, эти кормовые наделы упразднить, приравнять их к [обычным] кормовым наделам и собирать с них налоги.

Подотдел жрицы в Исэ преобразовать в отдел, а служащих в нем приравнять к постоянно занятым⁶¹.

8-я луна, 7-й день. Мита-но Обито Ицусэ⁶² из уезда Осину-ми провинции Ямато был послан ранее на остров Цусима. Он организовал там выплавку золота. Согласно государеву указу, Ицусэ пожалованы верхняя степень 6-го старшего ранга, 50 дворов и 10 тё суходольных поле. Ему также пожалованы грубый шелк, вата, полотно, мотыги. Ему разрешено выйти из состояния дзакко⁶³. Управителю острова Цусима, а также служащим уезда от сакан и выше пожаловано повышение на один ранг, а управителю уезда, где было обнаружено золото, пожаловано повышение на два ранга. Якабэ-но Миядзи, который обнаружил золото, пожалованы верхняя степень 8-го старшего ранга, грубый шелк, вата, полотно, мотыги. Он освобожден — на всю жизнь, а жители его уезда — на три года от всех податей и повинностей. Ицусэ был послан для организации выплавки золота по распоряжению покойного правого министра Оотомо-но Сукунэ Миюки. В связи с этим его сыну предоставлено в кормление 100 дворов и 40 тё суходольных полей. (Примечание. В «Нэндайрэки» говорится, что впослед-

⁵⁹ Другое название этого храма — Суфукудзи. Согласно «Фусо рьяки» был основан в 7 году правления Тэнги (668).

⁶⁰ В префектуре Фукуока сохранились остатки этого храма. Согласно указу от 709 г. (Вадо, 2-2-11), государь Тэнги распорядился построить его в честь своей матери Саймэй, скончавшейся на о. Цукуси (Кюсю). Однако строительство этого храма не было тогда завершено.

⁶¹ Одна из мер, направленных на повышение статуса святилища Исэ и его интеграцию в государственную структуру. Под «постоянно занятым» имеется в виду, что глава этого отдела должен был являться на службу каждый день.

⁶² Род Мита — левая часть столицы, тип родства сёбан (Мимана).

⁶³ Дзакко — ремесленники, находившиеся на службе в различных государственных ведомствах.

ствии выяснилась ложь Ицусэ. Что до покойного правого министра, то он ему поверил).

Ведомство по составлению законов распорядилось: «Чиновникам ниже 5-го ранга получать сезонное жалование собственноручно в установленный день в Министерстве казны. Палате цензоров высказывать нарушителям порицание».⁶⁴

8-я луна, 8-й день. Знатоки законов отправлены в шесть округ (за исключением Сайкайдо)⁶⁵ для разъяснения новых законов.

8-я луна, 9-й день. Взрослые члены государевой фамилии, вне зависимости от того, состоят они на службе или нет, внесены в списки на получение сезонного жалования.

8-я луна, 14-й день. Три провинции — Харима, Авадзи и Кии — докладывали: «Из-за сильного ветра и высоких волн пострадали поля и сады». Туда были отправлены посыльные, которые проверили состояние полей и посадки тутовых деревьев, расспросили людей. Посыльные были отправлены также в провинции Кавати, Сэццу и Кии [для инспекции] строительства путевых дворцов и 38 судов для государя. Эти суда предназначались для путешествия [государя] по воде.

8-я луна, 21-й день. В 17 провинциях — Микава, Тотоми, Сагами, Ооми, Синано, Этидзэн, Садо, Тадзима, Хоки, Идзумо, Бидзэн, Аки, Суо, Нагато, Кии, Сануки и Иё — расплодилось саранча, дул сильный ветер, дома валились, урожаю был нанесен ущерб.

Согласно государеву указу, покойному Цуки-но Имики Окина, нижняя степень 5-го младшего ранга, за участие в составлении законов пожалована верхняя степень 5-го старшего ранга.

8-я луна, 26-й день. Крепость Такаясу была упразднена. Находившееся там имущество перевезено в провинции Ямато и Кавати.

⁶⁴ В этом распоряжении порицается практика получения сезонного жалования не самим чиновником, а его уполномоченным лицом. Вся практика «государства рицурё» была рассчитана на лишение чиновника «приватного» времени, превращение его в функцию государственного аппарата.

⁶⁵ Причины, по которым представители Центра не были отправлены в округ Сайкайдо, неясны. Однако в любом случае можно констатировать особый статус этого округа и острова Кюсю (Цукуси).

Всем провинциям приказано увеличить количество воинов, предназначенных к отправке в столицу для охраны внешних и внутренних ворот дворца⁶⁶.

9-я луна, 9-й день. Во все провинции направлены посыльные для осмотра состояния хозяйства и оказания людям вспомоществования.

9-я луна, 18-й день. Государь отправился в провинцию Кии⁶⁷.

Зима, 10-я луна, 8-й день. Государев экипаж прибыл на горячие источники Муро.

10-я луна, 9-й день. Сопровождавшим [государя] чиновникам, управителю провинции [Кии] и управителям уездов [провинции Кии] пожаловано повышение в рангах, одежды и ночное белье. Престарелым жителям провинции пожалован рис в соответствии с возрастом. На этот год [в Кии] отменен рисовый налог, налог продуктами ремесла, уплата процентов по рисовым ссудам. В одном уезде — Муро — люди освобождены от уплаты и самой ссуды, там также объявлена амнистия⁶⁸.

10-я луна, 19-й день. Государев экипаж вернулся из Кии.

10-я луна, 20-й день. Конные воины из разных провинций, сопровождавшие государев экипаж, освобождены на этот год от налога продуктами ремесла и трудовой повинности, а носильщики освобождены от рисового налога.

11-я луна, 4-й день. В Поднебесной провозглашена всеобщая амнистия. Под нее не попали только воры. Престарелым, больным, монахам и монахиням пожалованы соответствующие подарки⁶⁹.

⁶⁶ Количество охранников и срок их службы остаются неясными. В 722 г. срок службы был «уменьшен» до трех лет. В сообщении от 741 г. (Тэмпё, 13–5–6) говорится, что количество охранников увеличивается на 1000 человек.

⁶⁷ Согласно «Манъёсю» (№№ 54, 146, 1667), государя Момму сопровождала в этой поездке бывшая государыня Дзито.

⁶⁸ В условиях слабого развития деперсонализированных форм коммуникации высочайшие выезды служили в качестве одной из мер, направленных на установление контакта между государем, с одной стороны, местными элитами и населением — с другой. Подарки, повышения в рангах и местные амнистии (помилования) служили зримым доказательством всемогущества и богатства государя. Подобные меры создавали устойчивую ассоциативную связь между государем и благодеянием.

⁶⁹ Первая всеобщая амнистия после введения в действие нового законодательства. Такие амнистии фиксируются и в «НС», но их содержа-

11-я луна, 8-й день. Впервые произведены назначения в подотдел великих приношений⁷⁰. Его заведующими назначены принц Мино⁷¹, нижняя степень 5-го старшего ранга, и Хикэтан-Асоми Таэ, нижняя степень 5-го младшего ранга.

11-я луна, 9-й день. Палате цензоров приказано приступить к инспекции внутренних провинций.

11-я луна, 17-й день. Дайдзёкан распорядился: «Ранее, когда по добросердечию государя бывала объявлена амнистия, в день ее объявления преступников приводили к государеву двору. Отныне [этот обычай] отменяется. После объявления о помиловании [преступников] следует освобождать их в соответствующем ведомстве».

12-я луна, 10-й день. Принцам и сановникам пожалованы образцы поясных мешочков⁷².

12-я луна, 15-й день. Было установлено⁷³: «Женщины от 5-го ранга и выше не должны носить одежду тех же цветов, что и их мужья. Только в дни проведения придворных церемоний

ние остается неясным. Возможно, что они были примыслены составителями «НС» задним числом для улучшения имиджа государя. Амнистии считалось делом, угодным Небу. Согласно данным «СН» объявление всеобщих амнистий приурочивалось к церемониям интронизации, назначения престолонаследника и обряду его совершеннолетия, переименованию эры правления, обнаружению счастливых знамений, в случае проведения крупных мероприятий буддийского характера. Для исправления ситуации объявлялось помилование и в случае природных бедствий, политических неурядиц, болезни членов императорской фамилии. Не совсем понятно, по какому случаю была объявлена данная амнистия. Возможно, она была связана с комплексом мероприятий по случаю введение в действие законодательного кодекса.

⁷⁰ Данный институт отсутствует в списке учреждений «Рицурё». Впоследствии этот подотдел занимался отправкой посыльных с приношениями синтоистским святилищам в связи с ритуалом интронизации (дайджёсай). В данном случае его связь с текущими событиями неясна, поскольку ритуал интронизации Момму уже состоялся.

⁷¹ Участник событий года дзинсин, занимал должности управлятеля левой части столицы, управлятеля провинции Сэццу, главы министерства управления. Скончался в 708 г.

⁷² В таких поясных мешочках хранилось удостоверение личности («Рицурё», XXI-45).

⁷³ Под выражением «было установлено» (сэй) имеются в виду распоряжения Дайдзёкан, имеющие характер постоянного закона, но не требовавшие императорского указа.

разрешать им надевать одежду тех цветов, которые соответствуют более низкому рангу, [чем обладают их мужья]».

12-я луна, 27-й день. Скончалась принцесса крови Ооку⁷⁴. Она была дочерью государя Тэмму.

В этом году бунин Фудзивара-но [Мияко] родила принца крови [Обито⁷⁵].

2-й год [Тайхо], весна, 1-я луна, 1-й день. Государь пребывал во дворце Дайгокудэн и принимал новогодние поздравления. Принцы крови и те, кто занимал должности от старшего советника и выше, впервые облачились в парадные одежды⁷⁶. Лица от принцев и ниже были одеты в обычные придворные одежды.

1-я луна, 8-й день. Управление по строительству государева дворца преподнесло дерево кококу высотой в 8 хиро (в простонародье его называют хиираги)⁷⁷.

1-я луна, 10-й день. В провинции Кии учрежден почтовый двор Када⁷⁸.

1-я луна, 15-й день. Для придворных был устроен пир во дворце Сэйкаку⁷⁹. Исполнялась музыка годзё и тайхэй⁸⁰. Веселию не было конца. Пожалованы соответствующие подарки.

1-я луна, 17-й день. Оотомо-но Сукунэ Ясумаро, 3-й младший ранг, назначен главой Министерства кадров. Принц Мино, нижняя степень 5-го старшего ранга, назначен главой левой

⁷⁴ Запись о ее рождении содержится в «НС» (Саймэй, 7-1-8). Во 2-м году правления Тэмму назначена жрицей в Исэ. В «Манъёсю» приведены несколько ее песен (№№ 163, 164, 165, 166).

⁷⁵ Будущий император Сёму.

⁷⁶ Имеются в виду одежды нового образца.

⁷⁷ Османтус. На ветках этого вечнозеленого кустарника имеются шипы. Считалось, что они отгоняют злых духов.

⁷⁸ Одно из свидетельств формирования сети почтовых дворов, которые обеспечивали быстрый обмен информацией между центром и периферией. Такие почтовые дворы должны были располагаться друг от друга на расстоянии приблизительно в 16 км. В зависимости от важности дороги почтовые дворы имели от 20 (Санъёдо), 10 (Токайдо, Тосандо) и 5 (Хокурикудо, Санъиндо, Нанкайдо, Сайкайдо) лошадей.

⁷⁹ Согласно «Рицурё» (XXX-40), сопровождающийся танцами и музыкой пир, входящий в комплекс церемоний по поводу начала нового года, предписывалось устраивать 16-го числа.

⁸⁰ Разновидности китайской придворной музыки. Авторство музыки-ки годзё приписывается императору Тай-цзун (627-649).

части столицы. Фусэ-но Оми Мимимаро⁸¹, верхняя степень 5-го старшего ранга, назначен управителем Сэццу⁸². Тагима-но Махито Татибана⁸³, нижняя степень 5-го младшего ранга, назначен заведующим отделом жрицы в Исэ. Оомива-но Асоми Такэтимаро⁸⁴, верхняя степень 4-го младшего ранга, назначен управителем провинции Нагато. Окинага-но Махито Коою⁸⁵, верхняя степень 6-го старшего ранга, и Тадзихи-но Хасихито-но Сукунэ Тарусима⁸⁶, верхняя степень 6-го старшего ранга, пожалована нижняя степень 5-го младшего ранга.

1-я луна, 25-й день. Оглашен указ, согласно которому мастер дхармы Тиэн назначен содзё. Мастер дхармы Дзэнъо назначен дайсодзу. Мастер дхармы Бэнсё назначен сёсодзу. Мастер дхармы Сосё назначен рисси⁸⁷.

2-я луна, 1-й день. В Поднебесной впервые роздано уголовное законодательство⁸⁸.

⁸¹ Род Фусэ — тип родства «кобэцу», левая часть столицы. Сведения о Мимимаро содержатся в «НС», (Тэнти, 7–9–29, 668 г.): он преподносит корабль послу Силла.

⁸² Впоследствии Сэццу был придан статус «обычной» провинции, куда направлялся ее управитель. На момент назначения Мимимаро Сэццу имела статус «управления» (сики) и управлялась непосредственно из столицы.

⁸³ Род Тагима — тип родства «кобэцу», левая часть столицы.

⁸⁴ Такэтимаро фигурирует в «НС»: Сютё, 1–9–28, 686 г. (оплакивал императора Тэмму), Дзито, 6–2–19; 6–3–3; 6–3–6 (предупреждал государыню, что не следует совершать путешествия в Исэ во время полевых работ). См. также «НР» (I–25). Его стихи содержатся в «Манъёсю» и «Кайфусо».

⁸⁵ Род Окинага — тип родства «кобэцу», левая часть столицы. Сведения о нем имеются в «К» (правление Одзин).

⁸⁶ Род Тадзихи-но Хасихито относился к разряду томо-но мянцуко.

⁸⁷ Согласно «Рицурё» (VII–14), высшие должностные лица буддийской церкви выдвигаются самой общиной, которая подает прошение о назначении в Дайдзёкан. Данное сообщение «СН» свидетельствует, что назначение утверждалось государем. В «Рё-но сюэ» содержится сообщение, что за два дня до этого указа столичные монахи и чиновники Министерства управления действительно проводили собрание в храме Якусидзи, где им было объявлено о решении государя.

⁸⁸ В отличие от Китая, где сначала вводилось в действие уголовное законодательство, в Японии уголовный кодекс был введен позднее административного. Возможно, что это было связано с тем, что административному законодательству придавалось в Японии большее значение, а нормы уголовного права регулировались не столько писаными

2-я луна, 13-й день. В провинции Итиго разразились болезни. Для их лечения посланы врачи и лекарства.

В связи с раздачей приношений [синтоистским святилищам] в этот день во все провинции отправлены на почтовых лошадях посланники, чтобы призвать в столицу куни-но мияцуко⁸⁹.

2-я луна, 19-й день. Впервые посланы в секретариат-бэнкан Дайдзёкан данные из всех провинций, касающиеся рисового налога, рисового налога на содержание почтовых дворов, амбарах и количестве оружия.

2-я луна, 20-й день. Во всех провинциях были назначены наблюдатели за монахами⁹⁰.

2-я луна, 22-й день. Провинция Каи преподнесла 500 луков из катальпы⁹¹. Их направили в Дадзайфу.

В этот день святилища трех божеств — Итакэсо, Оояцухимэ и Цумацухимэ — были разделены⁹².

2-я луна, 28-й день. Управителям всех провинций впервые розданы ключи [от зернохранилищ], с которыми они вернулись

законами, сколько обычным правом. Кроме того, следует иметь в виду, что, согласно дальневосточной теории управления, добродетельный государь управляет не столько с помощью насильственных мер, сколько с помощью своей добродетельности.

⁸⁹ По всей вероятности, раздача приношений связана с ритуалом моления об урожае (кинэнсай или тосигои-но мацури), который проводился во 2-й луне. Куни-но мияцуко — лицо в провинциальной администрации, ответственное за проведение синтоистских ритуалов. Список куни-но мияцуко был утвержден в этом году (4–13). Согласно данным «Энгисики» представители «государственных святилищ» (канся) являлись в столицу для получения приношений от двора. Неизвестно, когда приношения стали получать не куни-но мияцуко, а жрецы.

⁹⁰ Должность «наблюдателя над монахами» (кокуси) не входит в номенклатуру должностей «Рицурё». Они назначались сроком на 6 лет. Назначение кокуси (в их компетенция входило наблюдение над монахами, проведение в жизнь решений Центра, надзор над имуществом храмов) еще раз свидетельствует о том, что буддийская церковь рассматривалась в качестве одного из институтов государственного управления.

⁹¹ Луки из катальпы (адзуса) считались лучшими благодаря крепости древесины этого дерева.

⁹² Согласно мифологической части «НС», эти три божества являются детьми Сусаноо. Посвященные им святилища сохраняются до сих пор в префектуре Вакаяма. Под термином «разделены» имеется в виду, что раньше им поклонялись в одном святилище, а теперь их стало три.

[в свои провинции]. (Раньше ключи находились у чиновников, ответственных за сбор налогов. Теперь их получили управители провинций).

3-я луна, 5-й день. В трех провинциях — Инаба, Хоки и Оки — расплодилось саранча. Посевам был нанесен ущерб.

3-я луна, 8-й день. Впервые во все провинции Поднебесной доставили образцы мер длины и объема.

3-я луна, 11-й день. Накатоми-но Асоми Омимаро, нижняя степень 5-го старшего ранга, Имибэ-но Сукунэ Кообито, нижняя степень 5-го младшего ранга, Накатоми-но Асоми Иваки и Имибэ-но Сукунэ Комамаро, нижняя степень 6-го младшего ранга, Сугау-но Асоми Кунихико, нижняя степень 7-го старшего ранга, Камунагибэ-но Сукунэ Хакасэ, нижняя степень 7-го младшего ранга, и Имибэ-но Сукунэ Насиро, верхняя степень 8-го старшего ранга, повышены на одну ранговую степень⁹³.

3-я луна, 12-й день. Во дворце Дайандэн проведен [ритуалы] усмирения [злых духов] и великого очищения. Государь пребывал во дворце Сэйдэн нового дворца и предавался очищению. Приношения отправлены во все святилища внутренних провинций и семи округ⁹⁴.

3-я луна, 17-й день. Провинции Ямато приказано починить два отдаленных дворца.

Четыре уезда из провинции Эттю переданы провинции Этиго.

3-я луна, 23-й день. 716 человек из уезда Таки провинции Мино переселены в уезд Гамо провинции Ооми.

3-я луна, 27-й день. Провинция Синано преподнесла 1020 луков из катальпы. Их направили в Дадзайфу.

3-я луна, 30-й день. Дадзайфу разрешено самостоятельно проводить назначения на должности от дзё и ниже в подве-

⁹³ Все перечисленные в этом сообщении лица имеют отношение к синтоистским культам. Повышение их ранга связано, по всей вероятности, с успешно проведенным молением об урожае. Род Сугау — тип родства «синбэцу» (Амэ-но Коянэ-но Микото), провинции Кавати. Род Камунагибэ — тип родства «синбэцу» (Каму Нигихаяхи-но Микото), правая часть столицы и провинция Сэццу.

⁹⁴ Регулярный обряд очищения проводился в последний день 6-й и 12-й лун. Практиковался также и нерегулярный ритуал очищения. Неизвестно, с чем было связано его проведения в данном случае.

домственных провинциях, а также назначать там управителей уездов⁹⁵.

Лето, 4-я луна, 3-й день. В день почитания божества в святилище Камо запрещено собираться в толпы и устраивать конные стрельбы из лука. Жители самой провинции [Ямасиро] под этот запрет не подпадают.

4-я луна, 8-й день. Провинция Хида преподнесла божественного коня⁹⁶. В Поднебесной провозглашена великая амнистия. Под нее не подпали только воры. Чиновникам провинции [Хида] начиная от сакан и выше, управителю уезда, где было обнаружено чудесное знамение, пожаловано повышение на одну ранговую степень, также пожалованы соответствующие подарки, народ освобожден от податей и повинностей. Монаху Рюкан, обнаружившему чудесное знамение, прощено преступление [его отца] и разрешен въезд в столицу. (Он был сыном сосланного монаха Кодзин). Кроме того, принцам и обладателям рангов во Внутренних провинциях пожалованы подарки. Во всех провинциях отменен рисовый налог, замещающая натуроплата уменьшена наполовину.

4-я луна, 10-й день. Хада-но Имики Хиронива⁹⁷, нижняя степень 7-го младшего ранга, преподнес дерево кококу высотой в 8 хиро и копьевидным корнем. Отправлены посыльные, чтобы доставить его в великое святилище Исэ.

4-я луна, 13-й день. Согласно государеву указу, определен список родов куни-но мяцуко во всех провинциях. Их имена записаны в «Списке куни-но мяцуко»⁹⁸.

⁹⁵ Обычно назначение на эти должности находилось в ведомстве Министерства кадров. Передача его полномочий Дадзайфу еще раз свидетельствует об особом статусе этого региона, его меньшей подконтрольности Центру.

⁹⁶ Счастливым знаком высшей степени. Под «божественным конем» могли пониматься следующие существа: крылатый конь с длинной шеей, который может бежать по воде; похожий на лисицу желтый конь с рогами на спине; конь, способный пробежать за день 30 тысяч ри; черный конь, способный пробежать за день 30 тысяч ри; белый конь с красной гривой; синий конь с белой гривой; конь с синей гривой; мул, способный понимать человеческую речь.

⁹⁷ Род Хада — потомки иммигрантов из Китая, переселившихся в Японию в правление Одзин.

⁹⁸ Памятник не сохранился, однако в 10-м свитке «Сэндай кудзи хонги» содержится подобный список. Перевод этого свитка см. «Сэн-

4-я луна, 15-й день. Семи провинциям Цукуси и провинции Этиго приказано подобрать и доставить ко двору служительниц-унэмэ и охранников государева дворца. Что до провинции Митиноку, то она не должна доставлять [служительниц и охранников]⁹⁹.

5-я луна, 5-й день. Оглашен указ: «Если принц 5-й степени родства сам донесет о преступлении или же учинит иск, и дело его будет принято к производству, предоставлять ему во время суда особое место».

5-я луна, 21-й день. Оотомо-но Сукунэ Ясумаро, 3-й младший ранг, Авата-но Асоми Махито, нижняя степень 4-го старшего ранга, Такамуку-но Асоми Маро¹⁰⁰, верхняя степень 4-го младшего ранга, Симоцукэно-но Асоми Маро, верхняя степень 4-го младшего ранга, и Оно-но Асоми Кэно, нижняя степень 4-го младшего ранга, назначены государевым указом советниками двора¹⁰¹.

6-я луна, 6-й день. Население уездов Ёсино и Ути провинции Ямато освобождено от податей и повинностей.

6-я луна, 7-й день. В провинции Кодзукэ распространились болезни. Для оказания помощи туда отправлены лекарства.

дай кудзи хонги» в: Синто. Путь японских богов. СПб.: «Гиперион», 2002, т.2. Сс. 101–127, пер. Е. К. Симоновой-Гудзенко.

⁹⁹ В качестве унэмэ и охранников дворца служили дети, сёстры и братья управителей уездов. В древности «преподнесение» местной элитой своих родственников означала признание ими верховенства Центра. Унэмэ служили во дворце государыни, особое внимание обращалось на их миловидность.

¹⁰⁰ Сведения о нем имеются в «НС»: Тэмму, 10–12–29 (пожалование ранга); Тэмму, 13–4–20 (назначение послом в Китай). Скончался в 707 г.

¹⁰¹ Должности «советника двора» (санги) не значится в перечне должностей «Рицурё». Этот аналог «ближней думы» представлял собой важнейший институт управления, который в значительной степени влиял на принятие решений. Обращает на себя внимание быстрота, с которой он был создан после введения в действие законодательного кодекса — его рамки оказались слишком «тесны» для Японии с ее собственными традициями управления. Формальные требования для занятия поста советника-санги определены не были, ими становились лица, уже занимавшие должность в государственном аппарате (т.е. работа в качестве санги велась «по совместительству»), их подбор в значительной степени определялся текущей политической конъюнктурой.

6-я луна, 24-й день. Оотомо-но Сукунэ Ясумаро, 3-й младший ранг, назначен военным министром.

6-я луна, 28-й день. В дворцовые ворота Ама-но Инукаи ударила молния¹⁰².

6-я луна, 29-й день. Посольство в страну Тан отплыло с Цукуси в прошлом году, но из-за жестокого ветра и волн оно не смогло переправиться через море. Посольство вновь отправилось только сейчас.

Осень, 7-я луна, 4-й день. Согласно государеву указу, принцам крови запрещено въезжать конными в ворота дворца.

7-я луна, 8-й день. Оглашен указ: «Имущество из хранилищ великого святилища в Исэ является священным. При преподнесении его божеству следует обращаться с ним осторожно и не пачкать. Кроме того, божество Хо-но Икадзуги-но Ками из уезда Отокуни провинции Ямасиро при спрашивании у него дождя каждый раз являет чудесные знамения. А потому следует совершать ему великие приношения по случаю праздника нового урожая и приношения по случаю ритуала цукинамисай»¹⁰³.

7-я луна, 10-й день. Государь повелел всем чиновникам — внутренним и внешним, гражданским и военным — изучать новые законы.

Мивахито-но Ооки¹⁰⁴ из уезда Ооно провинции Мино преподнес лошадь с восемью копытами¹⁰⁵. Ему была пожалована тысяча снопов риса.

¹⁰² Окруженный глинобитной стеной и рвом с водой государев дворец в Фудзивара имел 12 ворот, которые назывались по фамилиям родов, ответственных за их охрану.

¹⁰³ Праздник урожая проводился в 11-й луне. Ритуал цукинамисай — букв. «ежемесячный ритуал». Возможно, в древности он проводился каждый месяц, но затем стал проводиться в 11-й день 6-й и 12-й луны. Ставил своей целью процветание государя и государства. В обоих случаях центральными эпизодами действия является вкушение государем божественной пищи вместе с богами и доставка приношений двора наиболее прославленным святилищам.

¹⁰⁴ Род Мива — тип родства «синбэцу», провинции Сэццу и Кавати.

¹⁰⁵ Имеется в виду лошадь с раздвоенными копытами, что считалось за счастливый знак.

7-я луна, 11-й день. Государь отправился в отдаленный дворец Ёсино.

7-я луна, 30-й день. Впервые произведены разъяснения уголовных законов.

В этот день были помилованы преступники.

8-я луна, 1-й день. Сацума и Танэ отдаляются от благодетельного государя, не слушают его распоряжений. А потому подняты войска, чтобы покорить их. В конце концов удалось проверить их дворы и учредить там чиновников¹⁰⁶.

Идзумо-но Кома¹⁰⁷ пожалована нижняя степень 5-го младшего ранга.

8-я луна, 4-й день. Такахаси-но Асоми Косама, верхняя степень 5-го старшего ранга, назначен заведующим подотделом по строительству храма Дайандзи.

8-я луна, 5-й день. В двух провинциях, Суруга и Симооса, дул сильный ветер и валил дома людей. Нанесен ущерб урожаю.

8-я луна, 8-й день. В усыпальницу Яматотакэру¹⁰⁸ ударила молния. Туда отправлены посыльные для проведения ритуала [умиротворения].

8-я луна, 13-й день. Оглашен указ, согласно которому работникам пяти дворцовых застав, точно так же, как и самим охранникам, следует выплачивать сезонное жалование.

8-я луна, 16-й день. Исоноками-но Асоми Маро, 3-й старший ранг, назначен главой Дадзайфу.

8-я луна, 28-й день. Оглашен указ, согласно которому одежду для нужд великого святилища Исэ следует изымать из натурального налога, собираемого с дворов, принадлежащих святилищу.

¹⁰⁶ В данном сообщении речь идет о племенах хаято, населявших часть острова Кюсю и прилегавших к нему островов. Наряду с эмиси (север Хонсю) являлись объектом экспансии японского государства. Покорение хаято датируется правлением Тэмму, когда они начинают приносить дань Японии (Ямато). Однако и после образования на Кюсю провинции Сацума (около 710 г.) и Оосуми (712 г.) волнения продолжались. Последнее из них случилось в 720–721 гг. Введение надельной системы в Сацума и Оосуми, т.е. окончательное превращение хаято в «полноправных» подданных, датируется только 804 г.

¹⁰⁷ Участвовал в событиях года дзинсин. См. также запись Тайхо, 2-9-21.

¹⁰⁸ Согласно «К» и «НС» — сын государя Кэйко, знаменитый усмиритель «варварских» племен. Местоположение его усыпальницы неизвестно.

9-я луна, 1-й день. Случилось солнечное затмение.

9-я луна, 14-й день. Введены следующие правила. Подаваемые в первый день каждого месяца отчеты чиновников, начиная от сакан и выше, следует направлять в секретариат Дайдзёкан, откуда они направляются в Министерство центра¹⁰⁹.

Военным чинам, которые принимали участие в походе против хаято из Сацума, пожалованы соответствующие почетные ранги.

9-я луна, 17-й день. В пяти провинциях — Суруга, Идзу, Си-мооса, Эттю и Ава — случился голод. Отправлены посыльные для оказания помощи.

9-я луна, 19-й день. В пять провинций — Ига, Исэ, Мино, Овари и Микава — отправлены посыльные для строительства путевых дворцов.

9-я луна, 21-й день. Идзумо-но Кома, нижняя степень 5-го младшего ранга, пожаловано кабанэ Оми.

9-я луна, 23-й день. В Поднебесной объявлено великое поминовение.

9-я луна, 25-й день. Оглашен указ, согласно которому роды, обладающие [кабанэ] начиная от имики и выше, которые не были внесены в списки в год киноэнэ, но на самом деле обладают кабанэ, должны сообщить об этом¹¹⁰.

Зима, 10-я луна, 1-й день. Скончался Мити-но Махито То-ми¹¹¹, нижняя степень 4-го младшего ранга.

10-я луна, 3-й день. При покорении хаято из Сацума были проведены моления девяти божествам, пребывающим на территории Дадзайфу, и, благодаря их божественной помощи, разбушевавшийся враг был усмирен. В благодарность за это им

¹⁰⁹ Согласно законодательству «Рицурё», церемония отчета о проданной работе (1-й день каждого месяца) могла быть отменена только в случае дождя. Однако настоящее сообщение свидетельствует об упразднении ежемесячной церемонии (стала проводиться в начале квартала).

¹¹⁰ В год киноэнэ (3-й год правления Тэнти, 664 г.) были определены (назначены) главы родов. В 13-м году правления Тэмму (684 г.) была проведена реформа кабанэ. Четырьмя высшими кабанэ являются махито, асоми, сукунэ и имики.

¹¹¹ Сведения о нем имеются в «НС»: Тэмму, 14–9–15 (назначен посланником в округ Нанкайдо); Дзито, 1–12–10 (устраивал пир для посольства Силла); Дзито, 11–2–28 (назначен управляющим дворцом престолонаследника, т.е. будущего императора Момму).

совершены приношения¹¹². Охранители тамошних земель (теперь это провинция Сацума) докладывали: «Желаем возвести остроги в ключевых пунктах подведомственных земель и поместить туда охранников». Разрешение было дано.

В связи с высочайшим выездом в провинцию Микава, молились об успокоении божеств.

10-я луна, 10-й день. Бывшая государыня [Дзито] направилась в провинцию Микава. Провинции, [по которым она проходила], были освобождены на этот год от уплаты зернового налога¹¹³.

10-я луна, 11-й день. Провинция Оми преподнесла чудесный рис — стебли с разных грядок срослись в один колос¹¹⁴.

10-я луна, 14-й день. Законы «Рицурё» были розданы во все провинции Поднебесной.

10-я луна, 21-й день. Оглашен указ: «При обнаружении дворов, где все — от прапрадедов до праправнуков — на протяжении многих поколений соблюдают нормы сыновней почтительности, членов таких дворов следует освободить от несения трудовой повинности, а перед воротами дома поставить столб с табличкой, указывающей на добродетельность данной семьи»¹¹⁵.

11-я луна, 13-й день. [Бывшая государыня Дзито] прибыла в провинцию Овари. Овари-но Мурадзи Вакакомаро и Овари-но Мурадзи Усимаро она пожаловала кабанэ Сукунэ. Управителю

¹¹² Неизвестно, каким конкретно божествам были совершены моления. Обращает на себя внимание тот факт, что моления совершаются не божествам Центра, а местным. Этот выдает одну из особенностей характера синтоистских божеств, обладающих «силой» на ограниченной территории.

¹¹³ Маршрут Дзито проходил по провинциям Овари, Мино, Исэ, Ига и Микава. В «Манъёсю» (№ 57) имеется песня, сложенная во время нахождения Дзито в Микава.

¹¹⁴ Счастливым знак низшей степени.

¹¹⁵ Конфуцианские идеалы образцовых внутрисемейных отношений признавались важнейшими для строительства японского государства, о чем свидетельствует множество аналогичных записей «СН». В «Рицурё» (X-17) говорится о том, что провинциальным и уездные управлениям следует подавать в Дайдзёкан списки почтительных сыновей, послушных внуков, справедливых мужей и добродетельных жен. Такие семьи освобождаются от налогов.

провинции Тадзихи-но Махито Мимори, нижняя степень 5-го младшего ранга, она пожаловала 10 дворов в кормление¹¹⁶.

11-я луна, 17-й день. [Бывшая государыня Дзито] прибыла в провинцию Мино. Управителю уезда Фува по имени Мия-но Сугури Кономи она пожаловала нижнюю степень внешнего 5-го младшего ранга. Управителю провинции Исикава-но Асоми Ко-ою, нижняя степень 5-го младшего ранга, она пожаловала 10 дворов в кормление.

11-я луна, 22-й день. [Бывшая государыня Дзито] прибыла в провинцию Исэ. Ее управителю Сазки-но Сукунэ Иваю, верхняя степень 5-го младшего ранга, она пожаловала 10 дворов в кормление.

11-я луна, 24-й день. [Бывшая государыня Дзито] прибыла в провинцию Ига. Управителям уездов и крестьянам тех провинций, по которым она проезжала, — Овари, Мино, Исэ и Ига — она жаловала соответствующие ранги и подарки.

11-я луна, 25-й день. Императорский экипаж вернулся из провинции Микава. Сопровождавшие ее конные воины были освобождены от подушной подати.

12-я луна, 2-й день. Оглашен указ: «9-й день 9-й луны и 3-й день 12-й луны считать за дни поминовения прежних государей. Ни одному из ведомств к работе не приступать»¹¹⁷.

12-я луна, 6-й день. На дневном небе появилась звезда¹¹⁸.

12-я луна, 10-й день. В провинции Мино построена горная дорога Мисо.

¹¹⁶ Пожалования рангами, наделами и фамилиями являлись, как правило, привилегией действующего государя. Однако это и последующие сообщения свидетельствуют, что и после своего отречения Дзито сохранила за собой определенные полномочия в качестве государственного деятеля.

¹¹⁷ Имеются в виду дни поминовения Тэмму и Тэнти. Обычай поминовения прежних государей заимствован из Китая, где он также имел общегосударственное значение, и порядок его проведения был определен законодательством (выходной день для чиновников, запрет на исполнение музыки). В Японии, однако, этот обычай с самого начала имел сильную буддийскую окраску (вкушение постной пищи в храме — см. «НС», Дзито, 1-9-9; 2-2-16).

¹¹⁸ Под «звездой» имеется в виду Венера. Ее появление на дневном небе истолковывалось как неблагоприятный знак, предвещающий восстания. В данном случае, возможно, предвещает смерть Дзито.

12-я луна, 13-й день. Бывшая государыня [Дзито] занемогла. В Поднебесной объявлено великое помилование. Сто человек пострижено в монахи, в четырех внутренних провинциях читали «Сутру золотого блеска».

12-я луна, 22-й день. Бывшая государыня скончалась. В ее завещании говорилось: «Траурных одежд не одевать, плачей не устраивать. Всем чиновникам — столичным и провинциальным, гражданским и военным — выходить на службу, как обычно. Похороны провести скромно»¹¹⁹.

12-я луна, 23-й день. Принц крови Ходзуми¹²⁰, 2 разряд, Инукаи-но Оокими¹²¹, верхняя степень 4-го младшего ранга, Мити-но Махито Уси, нижняя степень 5-го младшего ранга, Сазки-но Сукунэ Момотари и Кифуми-но Асоми Хондзита¹²² — нижняя степень 5-го младшего ранга, назначены ответственными за сооружение временной усыпальницы¹²³. Принц крови Осакабэ, 3-й

¹¹⁹ В завещании Дзито она выступает как идеальная государыня, одной из основных добродетелей которой являются бережливость и скромность. Однако последующие сообщения показывают, что ей были оказаны приличествующие ее положению почести.

¹²⁰ Сын Тэмму. В 705 г. занял пост представителя государя в Дайдзёкан. Скончался в 715 г. В «Манъёсю» имеются 4 его стихотворения. Согласно «Фудзивара кадэн», он предугадал великую будущность Фудзивара Мутимаро (см. Е. Б. Сахарова. «Кадэн». Жизнеописание рода Фудзивара. «Политическая культура древней Японии». С. 219).

¹²¹ В 708 г. назначен главой министерства двора. Скончался в 709 г. В «Кайфусо» имеется одно его стихотворение.

¹²² Сведения о нем содержатся в «НС»: Тэнти, 10-3-3 (преподнес государю ватерпас), Дзито, 8-3-2 (назначен ответственным за отливку монеты).

¹²³ Во временной усыпальнице (могари-но мия) находилось тело усопшего вплоть до сооружения основной гробницы. Этот обычай берет начало в глубокой древности. В этот период совершались похоронные обряды, а политическая элита определяла преемника усопшего государя. Поскольку в древней Японии порядок престолонаследования не был определен, время нахождения покойного во временной усыпальнице могло растягиваться на несколько лет (для Дзито этот период длился год). Однако вместе с распространением в VIII в. института отречений и введением должности престолонаследника политический аспект этого действия теряет свое значение, время нахождения во временной усыпальнице сокращается (для Момму оно составило полгода, для Гэммэй — 7 дней). Дзито была первым из лиц, занимавших престол, кто подвергся по буддийскому обычаю кремированию.

разряд, принц Хиросэ¹²⁴, нижняя степень 4-го младшего ранга, Хикэта-но Асоми Сукунамаро¹²⁵, верхняя степень 5-го младшего ранга, и Тами-но Имики Хирабу¹²⁶, нижняя степень 5-го младшего ранга, назначены ответственными за сооружение ограды временной усыпальницы.

12-я луна, 25-й день. В четырех великих храмах¹²⁷ проведены [заупокойные] службы с вкушением постной пищи.

12-я луна, 29-й день. Возле дворца Сэйдэн возведена временная усыпальница.

12-я луна, 30-й день. Проведение Великого очищения отменено. Однако очищение, проводимое Ямато Кафути-но Фухитобэ, проводилось, как обычно¹²⁸.

Конец 2-го свитка.

¹²⁴ Сведения о принце Хиросэ содержатся в «НС» Тэмму, 10-3-17 (назначен одним из ответственных за составление летописи); Тэмму, 13-2-28 (назначен одним из ответственных за выбор местоположения новой столицы); Тэмму, 14-9-11 (инспектировал имеющееся у людей оружие); Дзито, 6-3-3 (назначен одним из местоблюстителей государыни во время ее поездки в Исэ). В «Манъёсю» имеется одна его песня. Скончался в 722 г.

¹²⁵ Упоминается в «НС»: Дзито, 7-11-23 (пожалование рангом и наделом). Скончался в 720 г. в должности старшего советника.

¹²⁶ Род Тами — ветвь рода китайских иммигрантов Ямато-но Ая.

¹²⁷ Дайандзи, Якусидзи, Гангодзи, Кофукудзи.

¹²⁸ Отмена ритуала Великого очищения связана с трауром по Дзито. Очищение с участием Ямато Кафути-но Фухитобэ заключалось в преподнесении государю меча и возглашении очистительной молитвы. См. Норито. Сэммё. Перевод А. М. Ермаковой. М.: «Наука», 1991. С. 113.

Японские эпитафии-боси (VIII в.)

С. А. Родин

(ИВКА РГГУ)

Статья имеет целью общее описание, перевод, анализ и введение в научный оборот практически неисследованных отечественными и западными японоведами текстов исторических памятников *боси*, японских эпитафий VIII в.

Тексты эпитафий составлялись на *вэньяне* — древнекитайском литературном языке. Японскими учёными осуществлён перевод текстов на современный японский язык, составлены комментарии к каждой эпитафии. Упоминание *боси* встречается также в работах корейских учёных, живущих и работающих в Японии [15]. Их интерес к данной проблематике вызван большим количеством *боси*, принадлежащим родам корейских иммигрантов, однако их работы в основном повторяют исследования японцев, разве что больший акцент ставится на происхождении рода и тот факт, что эпитафия, имеющая самую раннюю датировку, принадлежит члену рода Фунэ, переселенцев из корейского государства Пэкче.

Перевод осуществлялся по изданиям текстов эпитафий в словаре *Кокуси дайджитэн* [1] и книге *Нихон кодай-но боси* [2], с древнекитайского языка, с привлечением японского перевода. Для удобства чтения, в квадратных скобках приводится расшифровка датировок и имён правителей. При составлении комментариев к переводам автор старался придерживаться единой схемы, а именно: 1. Указание даты, обстоятельств находки *боси*, количество символов, тип поверхности и принцип нанесения текста; 2. Сведения о роде, к которому принадлежал покойный. Данная информация показалась значимой, так как имеется неподтверждённое предположение о наличии связи между этими родами. 3. Сведения о покойном, сопоставление имеющихся записей государственных хроник *Нихон Сёки* (720 г.) [9] и *Сёку Нихонги* (797 г.) [3] с данными эпитафии.

4. Детальный анализ эпитафии, предположения относительно целей создания текста.

Ссылки на исторические хроники даются не с традиционным указанием страницы. Вместо этого приводится датировка сообщения, где первая запись — имя государя или девиз правления, первая цифра — год правления, вторая — месяц, третья — день. Рядом указывается год по европейской системе летоисчисления. Все сообщения *Нихон Сёки* приводятся по двухтомному изданию *Нихон Сёки* издательством «Гиперион», в переводе А. М. Ермаковой и А. Н. Мещерякова [9]. Все сообщения хроники *Сёку Нихонги*, за исключением отдельно указанных случаев, приводятся в авторском переводе, по изданию памятника в серии *Син нихон котэнбунгаку тайкэй*, издательства Иванами [3]. Выдержки из генеалогического свода *Синсэн сёдзироку* приводятся по изданию памятника в сборнике «Синто. Путь японских богов», в переводе М. В. Грачёва [12]. Текст памятника *Нихон рёики* цитируется в переводе А. Н. Мещерякова [8]. Стихотворения поэтической антологии *Манъёсю* (759 г.) приводятся в переводе А. Е. Глускиной [7].

Боси: общая информация. Факты и гипотезы.

«Эпитафией» в данной работе переводится термин *боси* (墓誌, досл.: «могильные надписи»). *Боси* — это особый вид могильных надписей, которые, в отличие от традиционных эпитафий, наносились не на каменные или деревянные могильные стелы, а гравировались на сосудах с прахом и костными останками или специальных табличках, которые помещались в могилу. Слово «эпитафия» употребляется в двух значениях: табличка или урна с нанесённым текстом и собственно текст эпитафии. Обычай составления эпитафий в Японии имеет китайские корни. Прямым прототипом *боси*, возможно, послужили *майдицзюань* (яп. *байти-кэн*, 買地券, досл.: «свидетельство о покупке земли»), надписи на камне или металле, содержавшие текст договора с богами загробного мира о переходе участка земли, на котором располагалась могила, в вечное владение покойного. Подобный обычай был распространён в народных верованиях Китая, также прослеживается и в Пэкче, одном из древних корейских государств, служившем основным «поставщиком» китайской культуры в Японию [17, с. 1726]. К настоящему моменту обнаружено восемь-

надцать образцов данного вида погребальных надписей, подлинность двух из них вызывает сомнения. По этой причине все выкладки и расчеты в данной работе делаются на материале шестнадцати эпитафий.

Самую раннюю датировку имеет эпитафия Фунэ-но Ого (668 г.), однако это не дата составления эпитафии, а год перезахоронения чиновника. Анализ текста эпитафии позволяет утверждать, что табличка была изготовлена не ранее начала VIII в. То же самое можно сказать и про эпитафию Оно-но Эмиси, которая считается второй по древности [16, с. 567]. В японских работах, посвящённых *боси*, наблюдается непоследовательность при датировке эпитафий. Для одних в разделе «дата» действительно приводится дата изготовления эпитафии (например, эпитафия Ки-но Ёсицугу), для других — дата смерти покойного (Ямасиро) или указывается дата похорон (Фунэ) [16, с. 568–569; 1, с. 713], что позволяет японским историкам несколько удревнить традицию *боси*. Самая поздняя эпитафия (Ки-но Ёсицугу) изготовлена в 784 г. Таким образом, традиция изготовления *боси* началась и угасла в VIII в.

Считается, что в Китае расцвет *боси* приходится на время правления династии Цинь (265–420 гг.н.э.) и связан с запретом на установку погребальных стел с эпитафиями, введённым 278 г. После этого, тексты стали наноситься на погребальные сосуды и таблички, а классические образцы китайской эпитафии подобного рода относят к династии Северная Вэй (386–534 гг.н.э.). Эпитафии в Китае наносились на квадратные таблички, размеры которых зависели от положения чиновника: чем выше была должность, тем большим был размер эпитафии [25]. В Японии не наблюдается зависимости между размером эпитафии и прижизненным положением покойного, а все таблички имели прямоугольную форму и скорее напоминали таблички с указанием ранга и должности, которые предъявлялись при входе на территорию государева дворца, на основании чего можно сделать некоторые выводы об их предназначении. В 701–702 гг. в Японии введён в действие свод законов Тайхорё [10], 26-я статья которого регламентировала похороны и проведение погребальных обрядов чиновников. Право на сооружение могильных холмов и установку стел оставалось только за чиновниками третьего придворного ранга и выше, глава-

ми «особых родов» бэссо и старейшинами родов сисо. Считается, что в Японии вышли из сложившегося положения тем же способом, что и в Китае — стали класть таблички с текстами в могилы [16, с. 567]. Гипотеза выглядит правдоподобной, однако она основана только на анализе характера социальных взаимоотношений чиновников и государства, регулируемых законодательством, и игнорирует тот факт, что стелы и боси, несмотря на внешнее сходство текстов — краткие биографические сообщения, зачастую касающиеся только чиновничьей карьеры — во-первых, по-разному функционировали; во-вторых, отражали не только государственные установки, но также несли печать религиозных представлений и верований. Стелы устанавливались рядом с могильными курганами, и текст был доступен для прочтения, т.е. его адресатом был человек. Боси же для людских глаз не предназначались и имели адресатом обитателей загробного мира. Вдобавок, сокрытие текста позволяло зафиксировать ту информацию, которая по политическим соображениям не могла найти отражения в государственных текстах. Так, среди более тысячи двухсот раскопанных гробниц эпохи Тан, содержащих эпитафии, только пять несли информацию о лицах, чьи деяния получили освещение в исторических сочинениях, посвященных тому периоду [26, с. 100].

Если мотивы составления государственных хроник ещё можно по большей части объяснить политическими соображениями, то мотивы составления эпитафий представляются более сложными и включают влияние как минимум трёх взаимосвязанных факторов: психологического, религиозного и утилитарного.

Первый фактор с трудом поддаётся какому-либо анализу. Психологии смерти и умирания посвящено множество разнообразной литературы [22, с. 354–382], делаются попытки анализа чувств и поведения умирающих и их родственников, однако смерть относится к категории таких состояний, понять которые представляется возможным только после их непосредственного переживания. В случае боси приходится задумываться о мотивах, руководивших действиями людей другой культуры и другой эпохи, что многократно усложняет задачу и делает практически невозможным построение сколько-нибудь верифицируемых выводов.

Религиозный фактор несколько лучше поддаётся анализу. Общепринятым считается мнение, что в Японии VIII в. происходило взаимодействие нескольких религиозных традиций, каждая из которых имела собственную концепцию смерти и посмертного существования. Согласно верованиям синтоизма, умерший становился божеством *удзи-гами*, частью семейного пантеона, и осуществлял защиту и покровительство своего рода. *Удзи-гами* мог стать любой человек, независимо от моральных качеств или прижизненных достижений. Буддизм, пришедший на архипелаг в середине VI в., накладывал требования «правильной» жизни и «правильной» смерти для желающих попасть в лучший мир или же выйти за пределы дурной бесконечности перерождений. Помимо буддизма и синтоизма, усматривается влияние конфуцианства и даосизма на религиозные представления, бытовавшие в Японии рассматриваемого периода. Конфуцианство постулировало идею сыновней почтительности *сяо*, которая неплохо сочеталась с синтоистским культом предков, устанавливало требование проведения похорон и траура согласно ритуалу, однако основная цель этого хорошо видна из девятого чжана первой главы *Лунь Юй*, «Бесед и суждений» Конфуция: «Соблюдая траур и помня о тех, что ушли раньше, ты укрепляешь в народе добродетель» [6, глава 1, чжан 9], — на первый план выходят политические мотивы управления народом и использование с этой целью, помимо прочего, погребальной практики. Вера в божественность стихий в даосизме перекликалась с верой в богов *ками* в Японии. Недаром предтечей эпитафий *боси* называют указанные выше *майдичюань*, адресованные даосскому божеству земли.

Практический фактор, мотивирующий составление эпитафий, вытекает напрямую из фактора религиозного. Можно придерживаться тех или иных верований и выполнять те или иные предписания данной веры как из идейных соображений или не предаваясь рефлексии, будучи воспитанным в определённой среде и воспринимая существующие предписания как должное, так и делать это с расчётом на получение неких благ. Как пишет А. Н. Игнатович:

В Японии в первые столетия истории буддийской религии сутры<...> воспринимались менее всего как «хранилище» буддийского учения: их воспринимали как «инструмент достижения пользы в этом мире», т.е. реализации принци-

па гэндзэ рияку, определявших одну из главных особенностей японского буддизма вообще»

[19, с. 23]

Будда был воспринят как один из сонма синтоистских божеств. Считалось, что совершение определённых действий по отношению к нему может принести пользу.

Распространение эпитафий совпадает по времени с распространением на территории архипелага обычая трупосожжения, который прочно ассоциируется с буддизмом. Законодательством даже устанавливается необходимость кремации в отношении определённого круга умерших [10]. Тринадцать из шестнадцати рассмотренных эпитафий были найдены в могилах с кремированными останками. Относительно захоронения Ки-но Ёсицугу нет данных, Фунэ-но Ого и Оно-но Эмиси были похоронены ещё в VII в., т.е. до того, как трупосожжение становится частью распространённой погребальной практикой среди японцев.

В чём взаимосвязь буддизма, не игравшего такой значительной роли в жизни Китая и, судя по всему, не являвшегося причиной появления *боси*, и эпитафиями Японии? В Китае продвижение буддизма затруднялось, в частности, из-за кремации: по конфуцианским нормам, кремировать — значит проявлять неуважение по отношению к телу предка. В Японии новая религия с такой проблемой не столкнулась, но, похоже, японцев всё же смущало, что плоть обернётся прахом, и тогда понадобились её ритуальные заместители. По мнению автора, традиция изготовления *боси* получила распространение не столько благодаря буддизму, сколько вопреки ему, смешавшись с традиционными представлениями о взаимоотношениях тела и души, причём данное утверждение кажется справедливым и по отношению к японским буддийским монахам. Таблички и погребальные урны изготавливались в основном из бронзы, т.е. твёрдого материала, и могли служить заменой телу, поглощённому погребальным костром.

Для того чтобы душа погибшего вселилась в табличку или сосуд, необходимо нанести имя покойного, а имя — обязательный компонент всех представленных текстов, за исключением эпитафии Симоцумити. Попытка объяснить причину данного отсутствия будет сделана в комментариях к названному тексту.

Помимо указания посмертного и родового имени покойного, «идеальная» эпитафия, независимо от того, кому она была посвящена¹, должна была включать следующие компоненты: время рождения (точное, через указание года, или примерное — через привязку времени рождения к правлению того или иного государя); генеалогические данные; родовые владения; достижения на службе (ранги и должности); личная характеристика; возраст; дата и место смерти; дата похорон и место захоронения; выражение скорби или заклинательная формула о ниспрошении покоя для потомков, самого покойного, либо его могилы; дата изготовления эпитафии; автор эпитафии.

Последний пункт явно присутствует только в эпитафии Гёки, косвенно — в эпитафии Симоцумити. Скорее всего, текст подписывался, чтобы у покойного был поручитель, ответственный за истинность сообщаемого в эпитафии. Указание генеалогических данных имело целью определить место покойного в структуре рода. Указание основателя рода — возможно, обращение к его духу с целью защиты прибывшего в загробный мир. Называние отца и / или деда — активизация концепции «воздаяние потомкам за благие дела предков» (подробнее в тексте эпитафии Ина), и, опять же, обращение за помощью (о причинах указания отца в женской эпитафии см. комментарии к эпитафии Ки-но Ёсицугу).

Указание супружеского родства встречается дважды, исключительно в случае совместного захоронения супругов. При этом указываются генеалогические данные и мужа, и жены. Объяснить это можно тем, что мужа и жёны принадлежали к разным родам, у каждого из которых был свой *удзи-гами*, и отвечать он, по определению, мог только за своих потомков. Указание родовых владений может служить, во-первых, ориентиром для души покойного, во-вторых, закреплять за этими землями статус владений рода на многие поколения. Указание служебных достижений связано с представлениями о потустороннем мире, как продолжении мира посюстороннего [24; 25], с сохранением иерархических отношений. В том числе по этой

¹ Эпитафии можно, с одной стороны, подразделить на эпитафии монахов (2 текста) и чиновников (14 текстов), с другой, на мужские эпитафии (10 текстов), женские (2 текста) и эпитафии, предназначенные для помещения в совместное захоронение супругов (2 текста).

причине было так важно указать имя государя, при котором покойный получил то или иное назначение — это служило залогом продолжения прежних отношений и было нацелено на сохранение за покойным прижизненных привилегий, а также на активизацию всё той же идеи о воздаянии потомкам за дела предков.

Личные характеристики, формулировки которых чаще всего заимствованы из китайских сочинений, должны были обеспечить благополучное пребывание покойного в загробном мире, а также показать отношение потомков к почившему. Последняя цель также преследуется выражением скорби по поводу смерти и помещением формулы-заклинания.

Тексты имеют большую историческую ценность: данные эпитафий считаются более достоверными, чем данные государственных исторических хроник *Нихон Сёки* и *Сёку Нихонги*. Особенно это касается приводимых датировок: эпитафиям доверяют в силу их большей степени синхронности описываемым событиям.

Эпитафии имеют строгую формульность, в них присутствуют обязательные компоненты, каждый из которых значим и имеет определённое назначение, поэтому анализ текстов эпитафий может позволить пролить свет на идейные, идеологические и аксиологические установки составителей.

Переводы и комментарии.

1.1. Эпитафия Фунэ-но Ого. Перевод.

Господин Фунэ-но Ого обито² из рода Фунэ. Его отец, Нахэ-ко-но обито, был сыном Вана Сини обито. [Ого] родился в правление государя, правившего поднебесной³ из дворца Осада⁴

² Обито — один из титулов знатности-кабанэ в древней Японии.

³ Поднебесная — имеется в виду Япония.

⁴ В древней Японии действовали запреты, связанные с названием имени. Знание «настоящего имени» человека, места или предмета предполагает возможность совершения с ним различных действий, в том числе нанесения вреда в случае использования имени в контексте проклятия. В целях защиты настоящее имя человека (яп. *хонмё*, *дзичумё*), которое присваивалось по достижении совершеннолетия, при жизни не разглашалось. В отдельных случаях узнавание имени было равносильно обладанию предметом или человеком. Так, *нанори*, «называние имени», для девушки являлось согласием вступить в брак или

[Бидацу], находился на службе с правления государыни, правившей поднебесной из дворца Тоюра [Суйко] по правление государя, правившего поднебесной из дворца Асука [Дзёмэй]. Государь узнал о его необычайных способностях и заслугах и пожаловал ему ранг дайнин, третий ранг⁵. Умер в последний год

интимную близость с мужчиной [18, с. 111]. В *Нихон Сёки* описывается т.н. «восточный поход» первоправителя Дзимму, имевший целью подчинение племён, непокорных его власти. Физическое уничтожение противника в той или иной местности сопровождается её переименованием, что равносильно её присвоению. Культурой не возбранялось называние имени при обращении к богам с просьбой защиты и покровительства [18, с. 112]. В таких памятниках эпохи Нара, как *Кодзики* (712 г.) и поэтическая антология *Манъёсю* правителей обычно именуют формулой-эвфемизмом «государь, правивший поднебесной из дворца N». В *Кодзики* с этой фразы начинается описание правления всех государей, что свидетельствует об особом значении, придававшемся увязке государя с конкретным местом и является отражением верований и представлений древних японцев. В хронике *Нихон сёки*, составленной под сильным влиянием китайской историографии, эта формула убрана, и первое, что сообщается о государе — его родственные отношения с предыдущим государем. Это имело целью выразить идею законности перехода власти, непрерывности династии и в первом соответствовало китайским идеям преемственности. До того, как у Японии появилась столица, каждый новый государь строил себе новый дворец, поэтому при упоминании того или иного дворца должны были возникать ассоциации с конкретным правителем и временем. В более позднее время всем государям, начиная с легендарного Дзимму, были приписаны посмертные имена китайского типа, состоящие из двух «благоприятных» иероглифов. Использование географического кода в именовании государя, возможно, имеет также религиозное значение и связано с верой в богов-ками, в ведении которых находились различные объекты и отрезки территории. Резиденции правителей, начиная с правления государыни Суйко (592 г.) и до переезда двора в столицу Нара (710 г.) находились, в основном, в бассейне реки Асука, на основании чего период с 592 по 710 гг. часто называют «периодом Асука». Вся последующая периодизация японской истории, вплоть до т.н. «эпохи Мэйдзи» (до 1867–68 гг.), основана на географическом коде, что может служить свидетельством силы влияния традиционных культурных установок.

⁵ Дайнин — дословный перевод: «большое человеколюбие», третий по величине ранг согласно ранговой системе, действовавшей с 603 по 647 гг. С начала VII по начало VIII вв. в Японии сменилось шесть систем ранжирования чиновников. Самая первая была введена в 603 г., в правление государыни Суйко, и включала 12 степеней. В 647 г. введена 13-и ступенчатая ранговая система, в 649 г. — 19-и ступенчатая,

правления государя Асука [Дзёмэй], в год каното уси⁶[641], в двенадцатой луне, третьего дня каноз тора. В год цутиноэ тацу [668], в двенадцатой луне был похоронен вместе с супругой Ариконотодзи на горе Мацуока. Его могилу построили рядом с могилой его старшего брата Торако-но обито. Да будет основа духа в десять тысяч поколений защищена и спокойна, а вечная драгоценная земля крепка.

1.2. Эпитафия Фунэ-но Ого. Комментарии.

Обстоятельства и точная дата находки эпитафии неизвестны. Сообщается, что табличка была найдена в эпоху Эдо на горе Мацуока (район совр. Осака) и долгое время хранилась в храме Сайриндзи [2, с. 74]. На горе Мацуока, скорее всего, располагалось фамильное кладбище рода Фунэ. Текст выгравирован на бронзовой тонкой прямоугольной табличке размерами 29.8 см на 6.9 см, с обеих сторон. Текст состоит из 162 иероглифов, распределённых в восьми вертикальных строках, по четыре строки на каждой из сторон таблички. Иероглифы нанесены неравномерно - между символами одной строки встреча-

в 664 г. — система из 26 степеней, в 685 г. — из 48 степеней и, наконец, в 701 г. законодательно закреплена система из 30 степеней и девяти ранговых категорий. Подробнее см. [21, с. 478].

⁶ Разметка времени осуществлялась, в том числе, при помощи китайской шестидесятеричной циклической системы летоисчисления. Для обозначения года, месяца и дня использовались иероглифические биномы, первая часть которых — один из т.н. «десяти стволов», а вторая — одна из «двенадцати ветвей». «Десять стволов» — пять первоэлементов: дерево, огонь, земля, металл, вода, — подразделённые на категории «старший брат» и «младший брат». «Двенадцать ветвей» — двенадцать животных зодиакального («звериного») круга: крыса, бык, тигр, заяц, дракон, змея, лошадь, овца, обезьяна, курица, собака, свинья. Элементы «стволов» и «ветвей» имели строгий порядок следования и нумерацию. Так, крыса была первой из двенадцати «ветвей», бык — второй и т.д. Сочетаться могли только чётные стволы с чётными ветвями и нечётные стволы с нечётными ветвями. В российском японоведении нет единой традиции записи циклических обозначений. Можно встретить как дословный перевод (например: «От восьмой луны года младшего брата курицы», [11, с. 19]), так и транслитерированную запись прочтения символов по «онным» («китайским») или «кунным» («японским») чтениям. В данной работе оставлены японские прочтения стволов и ветвей. Подробнее о системе отсчёта времени на востоке см. [24]. О разметке времени в Японии см. [21, с. 402–418].

ются промежутки. Японские учёные предполагают, что промежутки оставались перед особенно важными словами с целью проявить уважительное отношение [2, с. 74]. Гипотеза выглядит правдоподобной, особенно учитывая, что этими словами были имена покойного, его родственников и слово *тэнно*, которое в данной работе переведено как «государь», за неимением более подходящего русского эквивалента. В эпитафии сообщается время рождения, генеалогические сведения (отец и дед), служебные достижения, личные качества, дата смерти, дата и место похорон покойного. Заканчивается текст формулой-заклинанием.

Фунэ (другое прочтение — Фуна) — род корейских переселенцев из Пэкче. Их родовой землёй было село Ятю в провинции Кавати, уезд Тадзики (южная часть совр. Осака). Кавати располагалась в непосредственной близости к провинции Ямато, где находилась японская столица [17, с. 1889]. Фунэ возводили свою генеалогию к Ван Сини, деду Ого. Генеалогический свод *Синсэн сёдзироку*, «Вновь составленные списки родов», приводит те же данные, хотя часто источником данных в своде указана хроника *Нихон Сёки*. Сведения относительно Ван Сини и рода Фунэ приводятся в *Нихон Сёки*, однако отсутствуют в *Кодзики*. В *Нихон Сёки* Сини изображён человеком исключительного ума и способностей. Согласно хронике, в 553 г. [Кимэй 14–7–4] Ван Сини был назначен «ответственным за ведение учёта налога с кораблей. Он был назначен начальником по кораблям (яп. 船長, *фунэ-но цукаса*. — прим. С. Р.), и поэтому ему было пожаловано кабанэ Фунэ-но фубито. Он — предок нынешних Фунэ-но мурадзи». Назначение объясняется тем, что Ван Сини владел китайской грамотой и мог выполнять подобные обязанности. О том же свидетельствует и присвоение ему кабанэ *фухито* (дословный перевод: «человек письма», «писарь»). В записи за 572 г. [Бидацу 1–5–15] содержится история о том, как Ван Сини, единственный из всех придворных, сумел прочесть послание из корейского государства Когурё, написанное чёрной тушью на чёрных перьях вороны. Он подержал перья над паром варящегося риса и приложил к ним кусок шёлка, после чего все знаки отпечатались на ткани.

Прочим представителям рода Фунэ, упомянутым в хронике, также приписываются только благие деяния. Так, Фунэ-но фу-

хито Эсака выхватил из огня «Записки страны» (текст не сохранился, возможно, и не существовал) и преподнёс их принцу Нака-но Оэ, будущему государю Тэнти [Когёку 4-6-13, 645 г.]. В записи, датированной 608 г. [Суйко 16-6-15] упомянут Фумино фухито Охэй, назначенный, среди прочих, сопровождать послов из Китая. Японские учёные предполагают, что это и есть Фунэ-но Ого [2, с. 75].

При государе Тэмму была проведена реформа титулов кабанэ, среди прочего, имевшая целью повысить социальный статус тех, кто поддержал его во время «смуты года *дзинсин*», 672 г., в результате которой он оказался у власти, и понизить статус старой аристократии и его противников. Роду Фунэ был присвоен кабанэ *мурадзи*, седьмой в иерархии титулов, что говорит об утрате влияния этим родом. Однако в тексте эпитафии роду Фунэ приписан титул *обито*, что противоречит данным *Нихон Сёки*. Часто один и тот же титул мог быть записан разными иероглифами, однако приведённый в эпитафии иероглиф 首 не может быть прочитан как *фухито*. Данный иероглиф мог также использоваться для уважительного обозначения того или иного лица, тогда его следовало бы переводить как «господин», однако японцы прочитывают его как «обито» [например, 15, с. 100], к тому же в таком случае окажется, что титул рода не указан вовсе.

Также слово «ранг» записано в тексте эпитафии биномом 官位 (яп. *канъи*), тогда как подобное обозначение рангов стало употребляться с начала VIII в. — первая фиксация бинома хроникой *Сёку Нихонги* в значении «ранг» относится к 705 г. [2, с. 75]. Стоит также упомянуть, что использование бинома 天皇, «государь» не было в то время распространённым обозначением правителя Японии и было введено в широкий оборот несколько позднее, при Тэмму. На основании этого делается вывод, что сама табличка была составлена не ранее начала VIII в. [2, с. 75]. Кажется небезосновательным датировать изготовление и подзахоронение таблички 700–701 гг., когда умер, наверное, самый известный представитель рода Фунэ, монах Досё, основатель буддийской школы Хоссо. Тогда же могла потребоваться ревизия могил предков. Между датой смерти и датой погребения, согласно данным эпитафии, прошло 27 лет. Скорее всего, 668 г. — дата смерти его супруги, Ариконотодзи, и их совмест-

ного перезахоронения. В тексте указано, что могила построена рядом с могилой старшего брата Ого, Торако, что говорит о большом значении, которое придавали составители эпитафии точному указанию месторасположения погребения.

Помещённая в конец текста формула-заклинание также испрашивает о сохранении в целости данного места. «Основой духа» и «драгоценной землёй» в тексте названа могила Ого и его супруги. Похожая формулировка, предостерегающая от разрушения могилы, содержится в некоторых других эпитафиях (например, эпитафия Ихокибэ-но Токотарихимэ).

2.1. Эпитафия Оно-но Эмиси. Перевод.

Могила Оно-но Эмиси асоми⁷. В правление государя, правившего поднебесной из дворца Асука-но Киёмихара [Тэмму], совмещал службу в Дадзёкан⁸ с должностью министра Министерства наказаний⁹, верхняя степень ранга дайкин¹⁰. Был похоронен в год хиното уси [677], в первой декаде двенадцатой луны, по сооружении [могилы].

2.2. Эпитафия Оно-но Эмиси. Комментарий.

Эпитафия найдена в 1613 г., в могильнике, расположенном на горе за храмом Судодзиндзя, на территории современного района Сюгакуин, Киото. В 1697 г. была закопана обратно в землю, после чего похищена и вновь найдена уже в 1913 г. В

⁷ Асоми — второй по значимости среди титулов кабанэ, согласно системе, введённой при государе Тэмму в 684 г.

⁸ Дадзёкан — Палата большого государственного совета, наряду с *Дзингикан*, Палатой небесных и земных божеств, и Ведомством инспекций цензоров *Дандзётэй* — одно из трёх высших государственных учреждений. Главный административный орган государства. Палата состояла из восьми министерств. Подробнее см. [21, сс. 230–244; с. 483].

⁹ Министерство наказаний (яп. *гёбусё*) — одно из восьми министерств, входивших в состав *Дадзёкан* [см. примечание 8]. В обязанности министра Министерства наказаний, согласно законодательному своду *Тайхорё*, входило: расследование уголовных дел, определение вида наказаний, пересмотр приговоров, ведение именных списков свободных и несвободных, арест, тюремное заключение, взыскание долгов [10, с. 34]. В компетенцию министерства не входил разбор тяжб чиновников пятого придворного ранга и выше.

¹⁰ Верхняя степень ранга дайкин — седьмой по величине ранг, согласно системе ранжирования, принятой в 664 г. См. примечание 5.

настоящее время хранится в Киото, в храме Судодзиндзя. Погребение описано как подобие каменной камеры высотой в один метр, в которой находилась табличка и костные останки [2, с. 76]. Текст эпитафии Оно-но Эмиси выгравирован на позолоченной бронзовой табличке размерами 58.9 на 5.9 см, с обеих сторон. Это самая большая по длине табличка с текстом боси из найденных в Японии. Текст из 48 иероглифов нанесён в две вертикальные строки, на «лицевой» стороне — 26 иероглифов, на «оборотной» — 22 иероглифа. Как и в случае с эпитафией Фунэ-но Ого, текст нанесён неравномерно, есть промежуток перед иероглифами «правдение» на «лицевой» и перед датой похорон на «оборотной» стороне таблички [2, с. 76]. В тексте указаны должности, ранг и дата похорон покойного.

Оно — древний аристократический род, считавший своим родоначальником Амэоситарасихико-но микото, старшего сына государя Косё. *Синсэн сёдзироку* помещает род Оно в раздел «Левая половина столицы. Тип родства Кобэцу (потомки императоров)»: «Тот же предок, что и у рода Окасуга-но Асоми. Потомок Ситокицуки-но Ооми — потомка в пятом поколении божества Хико-убацу-но микото. Согласно *Нихонги*, род, к которому принадлежал Оно-но Оми Имоко, ранг дайтоку (высший ранг по системе 603 г. — *С.Р.*), происходил из деревни Оно уезда Сика провинции Оми. Поэтому и был пожалован родовым именем Оно» [12, с. 187]. Запись генеалогического характера о роде Оно есть и в *Кодзики*. Члены рода занимали должности областных управителей и учёных. Среди наиболее известных представителей можно назвать Оно-но Имоко и Оно-но Кэно.

Имоко, согласно данным *Нихон Сёки*, возглавил посольство в суйский Китай в 607 г. [Суйко 15-7-3] и доставил послание от государыни Суйко. Имоко возвращается в Японию в 608 г. [Суйко 16-4-0], однако теряет послание государыне из Суй, что ему с лёгкостью прощается (можно предположить, что ничего хорошего китайский правитель на такое дерзкое письмо не ответил, если вообще ответил). Составители энциклопедии *Коданся* приписывают Имоко установление дипломатических отношений с Китаем, благодаря чему становится возможным отправлять в Китай учеников, которые впоследствии станут движущей силой реформирования государства на китайский манер (т.н. «реформы годов Тайка», 645 г.).

Об Оно-но Кэно, который дослужился до третьего придворного ранга, известно по материалам хроники *Сёку Нихонги*, где приведена запись о его смерти [7-й год Вадо, четвёртая луна, день каното хицудзи, 714 г.]. Благодаря этой записи стало возможным пролить свет на биографию Оно-но Эмиси. В записи сообщается, что отцом Кэно был Оно-но Эмиси, а дедом — Оно-но Имоко. Согласно этому сообщению, Оно-но Эмиси имел среднюю степень ранга сёкин — одиннадцатый ранг в системе, принятой в 664 г., тогда как в эпитафии ему приписан седьмой по величине ранг, верхняя степень ранга дайкин.

Противоречия в источниках можно объяснить практикой пожалования посмертных рангов, что могло быть просто не отмечено хроникой. Нет данных и о том, какую должность в Дадзёкан занимал Оно-но Эмиси. В сохранившейся «Генеалогии рода Оно», *Оно-удзи-но кэйдзу*, сообщается, что он был тюнагоном, средним государственным советником, на основании чего японские учёные делают предположение, что он был одним из государственных советников *нагон* — деление на «младших», «средних» и «старших» государственных советников появляется уже после смерти Эмиси [2, с. 76].

В эпитафии встречается также явный анахронизм, свидетельствующий о более позднем, нежели 677 г., составлении текста. Роду Оно приписан кабанэ *асами*, которого попросту не существовало до 684 г., тогда как умер Эмиси в 677 г. и имел в то время кабанэ *оми*. Ещё одним доказательством этой гипотезы может служить также упоминание государя Тэмму на манер уже почивших государей (через формулу «государь, правивший поднебесной из дворца Асука-но Киёмыхара») [2, с. 76]. Скорее всего, дата изготовления эпитафии может быть соотнесена со временем смерти сына Эмиси, Кэно, т.е. с 714 г. При Кэно, согласно *Сёку Нихонги*, род Оно имел наибольшее влияние при дворе, поэтому в данном случае может «работать» тот же принцип, который позволяет датировать эпитафию Фунэ-но Ого началом VIII в. — стремление закрепить достигнутое высокое положение рода после смерти успешливового чиновника или государственного деятеля путём успокоения его души и обращения за помощью к духам покойных предков, которые должны обеспечивать будущее благополучие рода. В этом же могут быть истоки мотива спокойствия и стабильности, который появляется

в заключительной части эпитафии Фунэ и проявляется в указании на могилу в эпитафии Оно. Непонятным остаётся тот факт, что в эпитафии Оно нет информации об отце Эмиси, Имоко, прославившем свой род.

3.1. Эпитафия Фуми-но Нэмаро. Перевод.

Фуми-но Нэмаро имики¹¹, военачальник в год мидзуноэ сару¹² [672], начальник левой дворцовой гвардии¹³ старшего четвёртого ранга верхней ступени¹⁴. Скончался в четвёртый год Кэйун¹⁵[707], в год хиното хицудзи, двадцать первого дня девятой луны.

3.2. Эпитафия Фуми-но Нэмаро. Комментарий.

Эпитафия Фуми-но Нэмаро найдена в сентябре 1831 г., в провинции Ямато, уезде Уда, на южном склоне горы в Ятаки. Бронзовая прямоугольная табличка размерами 26.2 на 4.3 см с выгравированным на ней текстом эпитафии была помещена в бронзовый ящик размерами 29 на 5 на 9 см. В могиле найдена также погребальная урна с прахом Нэмаро [2, с. 77]. Текст нанесён в две вертикальные строки, по семнадцать иероглифов в

¹¹ Имики — один из титулов знатности кабанэ, четвёртый по значимости, согласно указу государя Тэмму.

¹² В литературу вошёл под названием год *дзинсин*.

¹³ Начальник левой дворцовой гвардии (яп. *саэдзифу-но току*) — левая дворцовая гвардия, согласно *Тайхорё*, несла охрану внутренней дворцовой территории, находившейся между внешней стеной и внутренней оградой дворца, контролируя служебные входы. В обязанности начальника входило «обеспечение охраны малых дворцовых ворот, инспекция охраны, ведение именных списков стражей, участие в почётных эскортах, сопровождение въезжающих и выезжающих экипажей и паланкинов» [10, закон 2, статья 61]. Должности начальника левой дворцовой гвардии соответствовал старший пятый ранг верхней ступени.

¹⁴ Один из высоких придворных рангов в системе ранжирования чиновничества, введённой в 701 г. и законодательно закреплённой сводом законов *Тайхорё*. Минимальным рангом, дававшим право доступа во дворец, был младший пятый ранг нижней ступени.

¹⁵ С 701 г. для датировки времени начинают применяться девизы правления государей. Девиз мог меняться несколько раз в правление одного государя, если случались большие несчастья или благие знамения. Девиз Кэйун, «чудесное облако», был введён в 704 г., в правление государя Момму, в связи с тем, что над дворцом было замечено некое чудесное облако, что посчитали хорошим знамением.

каждой, с одной стороны таблички. В эпитафии зафиксированы служебные достижения и дата смерти.

Фуми-но Нэмаро принадлежал к роду Кавати-но Фуми, одной из ветвей рода Фуми, потомков переселенцев из Пэкче, одной из ветвей рода Ямато-но Ая. Родословную возводят к Вани, который якобы приехал в Японию в правление Одзин. Согласно *Нихон Сёки* и *Кодзики*, монах Вани впервые привёз в Японию китайские классические тексты (*Лунь Юй*, *Цзяньцзывэнь* и др.) и обучил принца китайской грамоте. Вани до сих пор почитают за его вклад в культуру Японии. О его популярности свидетельствует наличие сразу двух могил на территории современной Осака [15, с. 146]. В *Синсэн сёдзироку* род Фуми помещён в раздел *сёбан* (потомки родов иммигрантов), левая половина столицы. Традиционно занимались образованием и письменной культурой, однако Нэмаро прославился как военачальник. Это связано с тем, что в VII–VIII вв. род Фуми на поприще образования притесняют выходцы из других родов переселенцев, что вынуждает их заниматься несвойственными им прежде занятиями [2, с. 77]. Фуми-но обито Нэмаро упоминается в *Нихон Сёки* как один из тех, кто первым выказал личную преданность будущему государю Тэмму во время «смуты года дзинсин» [Тэмму 1–6–24, 672 г.]. В [Тэмму 1–7–2] сообщается, что он был отправлен во главе многочисленного войска в лагерь противника. Также есть запись о присвоении роду Фуми-но обито кабанэ *мурадзи*, однако уже в [Тэмму 14–6–20] роду пожалован более престижный титул *имики*.

Нэмаро упомянут в трёх записях хроники *Сёку Нихонги*. К четвёртому дню десятой луны 707 г. [Кэйун 4–10–24] относится запись о его смерти: «Скончался Фуми-но имики Нэмаро, младший четвёртый ранг нижней ступени. По велению государя, отправлен посол, [Нэмаро] присвоен старший четвёртый ранг верхней ступени и преподнесены шёлковая материя *асигину* и вата *нуно* за заслуги в год *дзинсин*». Датировка смерти расходится с приведённой в эпитафии на месяц, причём датировка эпитафии считается более надёжной, так как составителям хроники было важно отразить присвоение посмертного ранга, тогда как для составителей эпитафии на первый план выступала дата смерти Нэмаро. Однако и эпитафия в таком случае не могла быть составлена раньше присвоения посмерт-

ного ранга, то есть между смертью и похоронами, либо между смертью и составлением и последующим подзахоронением таблички прошло не меньше месяца. Два других упоминания в *Сё-ку Нихонги* связаны с пожалованием сыну Нэмаро по имени Умакаи полей за заслуги отца в год *дзинсин*.

4.1. Эпитафия Ина-но Оокура. Перевод.

Эпитафия сёнагона¹⁶ Ина, старший пятый ранг нижней ступени.

Господин, чьё посмертное имя¹⁷ Оокура, был потомком в четвёртом поколении государя, что правил из дворца Хинокума-но ихоно-но мия [Сэнка]. [Господин] был третьим ребёнком Ина-но Кагами-но кими¹⁸, сикана¹⁹ в правление государыни из

¹⁶Сёнагон — младший государственный советник. Согласно законодательному своду и комментариям к нему (*Рё-но гизэ*), сёнагоны — младшие государственные советники — «ведает выдачей и получением служебных колокольцев, почтовых бирок, курьерских сумок и колокольцев». Должность предназначалась чиновникам пятого младшего ранга нижней ступени. Часто совмещалась с исполнением обязанностей *дзидзю*: (см. прим. 25). Изначально в штате *Дадзёкан* было три сёнагона, в 808 г. их число увеличили до четырёх. Сёнагон — одно из подразделений должности *нагон*, введённой при Тэмму.

¹⁷Посмертное имя — яп. *имина*, 忌名, этимологически восходит к словам «запрет», «табу» (яп. *иму*) и «имя» (японское *на*). Имя, которое человек получал по достижении совершеннолетия, разглашалось только после его смерти, отсюда «табуированное имя» — то, которое нельзя произносить.

¹⁸Кими — один из древних титулов кабанэ. Старейшими из тех, кто имел титул *кими*, были Омива-но кими и Камо-но кими, происшедшие от божества Омива. Существовало два варианта написания титула *кими* — с помощью иероглифов 君 (*кун*) и 公 (*ко*). В тексте употреблён второй вариант. Считается, что деление на *кун* и *ко* было специальным приёмом, использовавшимся во время правления Тэмму и позволявшим составителям *Нихон Сёки* отделить более высоких по положению *ко*: от *кун*. В 684 г. тринадцать *кими* получили кабанэ *махито*. В 759 г. предписано везде для обозначения кабанэ *кими* употреблять иероглиф *ко* (公).

¹⁹Сикан — дословно «лиловая шапка». Возможно, атрибут поста ооми. В *Нихон сёки*, в записи за 643 г. [Когёку 2–10–6] сообщается: «Сога-но Опооми Эмиси из-за болезни не смог явиться ко двору. Тайно вручил он свою лиловую шапку Ирука, награждая его званием оооми». В примечании сказано, что, поскольку Сога, как и представители государева рода, были фактически выведены за пределы 12-й ступенча-

Ноти-но Окамото [Саймэй]. Господин был уступчив и доброжелателен от природы; учтив и бережлив по характеру. Был постоянен и точен; мягок и зрел²⁰. В правление из Ноти-но Киёмихара [Дзито] ему был присвоен начальный ранг мукоси²¹. В правление [государя] из Фудзивара [Момму] пост сёнагона освободился, и тогда отпрыски знатных родов каждый возжелали

той шкалы ранжирования, то следует предполагать, что лиловая шапка являлась атрибутом должности оооми. В 647 г. [Котоку 3–12] вводится новая система ранжирования. «В этом году были установлены головные уборы тринадцати степеней для семи рангов». *Сикан* (*сикуван*) — лиловая шапка — соответствовал третьему рангу. Третий ранг имел большую и малую степени. Головной убор шился из материи лилового цвета (*мурасаки*). Оторочка делалась из узорчатой парчи. Головному убору соответствовал светло-лиловый цвет одежд. Далее сказано, что по оторочке, украшениям на передней части головного убора определяется высота ранга. Украшение напоминало составителям по виду цикаду и делалось из золота и серебра для рангов с первого по четвёртый. Носить головные уборы надлежало в дни больших собраний, при встречах с иноземными послами и при отправлении буддийских обрядов. В *Нихон Сёки* нет ни одной записи о присвоении чиновникам какого-либо из этих семи рангов, в связи с чем возникали подозрения относительно их фактического применения. Текст эпитафии в данном случае подтверждает факт функционирования этой системы ранжирования.

²⁰ Характеристика заимствована из *Лунь Юй*:

子禽問於子貢曰、夫子至於是邦也、必聞其政、求之與、抑與之與、子貢曰、夫子溫良恭儉讓以得之、夫子之求之也、其諸異乎人之求之與。

•Цзы-цинъ спросил Цзы-гуна:

— Когда учитель прибывал в какое-нибудь царство, он обязательно хотел услышать, как оно управляется. Он сам спрашивал об этом или же ему рассказывали?

Цзы-гун ответил:

— Учитель был мягок, доброжелателен, учтив, бережлив, уступчив и благодаря этому узнавал [об управлении]. Он добивался этого не так, как другие» [6, глава 1, чжан 10. Перевод Л. С. Переломова].

В тексте эпитафии употреблены иероглифы 溫良恭儉 «мягкий-доброжелательный-учтивый-бережливый». В *Лунь Юй* эти эпитеты употребляются по отношению к Конфуцию. Тот узнавал об управлении в царствах благодаря тому, что обладал данными качествами. Ина работал советником государя, помогая в делах управления, потому логично, что ему приписаны качества идеального государственного советника, каковым являлся Конфуций.

²¹ Мукоси — один из рангов по системе ранжирования 685 г. Ему соответствовал младший седьмой ранг нижней ступени.

занять эту должность. Государь выделил среди всех господина [Ина], назначил его на должность сёнагона и присвоил ранг гонкоси²². Вскоре [Оомура] был повышен до ранга дзикикоси²³. В начальный год Тайхо, когда впервые были установлены законы [701], господин получил младший пятый ранг нижней ступени и был назначен по совместительству на должность дзидзю²⁴. Господин оглашал государевы указы, разъясняя их сокровенную суть, с утра до ночи прислуживал во дворце, убеждая государя осуществлять то, что следует, и отвергать то, что не следует [осуществлять]. В первой луне четвёртого года [Тайхо, 704] [господин] получил младший пятый ранг верхней ступени. Во втором году Кэйун [705] [Ина] был назначен по совмести-

²² Гонкоси — один из рангов по системе ранжирования 685 г. Ему соответствовал младший шестой ранг нижней ступени. Однако назначать на должность сёнагона могли чиновника не ниже пятого младшего ранга нижней ступени.

²³ Дзикикоси — один из рангов по системе ранжирования 685 г. Ему соответствовал младший пятый ранг нижней ступени.

²⁴ Помимо службы в Дадзёкан в должности сёнагона, Ина получил назначение на должность *дзидзю*, старшего дворецкого, в Тюмусё — Министерстве центральных дел, которое считалось самым важным из всех восьми министерств, подчинённых Дадзёкан. Лица, состоявшие в личной свите государя, делились на три категории: те, кто входил в свиту согласно занимаемой должности — высшие сановники; собственно *дзидзю* — их было восемь человек, имели младший пятый ранг нижней ступени, что означало их происхождение из знатных семей. В их обязанности входило наблюдение за поддержанием внешнего порядка в личных покоях и официальных помещениях государя. Третья категория — младшие дворецкие — безранговые слуги. *Дзидзю* должны были в дневное время постоянно находиться в государственном дворце, следить за дисциплиной и порядком дворцовых служащих и служанок. В обязанности также вменялось постоянно служить государю и увещевать (諫める, яп. *исамэру*) его, отговаривать от неправильных поступков. В начале эпохи Хэйан слово *дзидзю* стало употребляться в широком смысле, применительно к постоянному окружению государя. Появились градации *дзидзю*. В середину эпохи Хэйан обязанности *дзидзю*: выполняли представители знатных родов вроде Фудзивара, которые совмещали исполнение этих обязанностей с самыми высокими постами, как, например, дайнагон Фудзивара Юкинари (972–1028), которого именовали *дзидзю дайнагон*. В эпоху Эдо обязанности *дзидзю*: выполняли как представители знатных самурайских родов, так и высшая придворная аристократия.

тельству в Дадзёкан на должность сасёбэн²⁵. Северные рубежи Этиго²⁶ граничат с [варварами] эмиси²⁷, и он лучше других подходил [для того, чтобы] усмирить их и смягчить их нравы. В том же году, в шестнадцатый день одиннадцатой луны [705] господин получил приказ о назначении [на должность] управителя [провинции] Этиго²⁸. Во втором месяце четвёртого года [Кэйун, 707] [господин] был повышен до старшего пятого ранга нижней ступени.

Господин управлял эмиси с помощью щедрых милостей, воспитывал в них гуманные нравы. Культурность распространя-

²⁵ Сасёбэн — левый младшеуправляющий, второй помощник левого главноуправляющего делами Государственного совета, садайбэн. В обязанности садайбэн входило: «принимает сверху и направляет вниз различные дела, управляет делами Государственного совета, подписывает проекты документов, расследует упущения и ошибки, ведает ночными дежурными управлений и специальными уполномоченными от провинции». У левого младшеуправляющего обязанности такие же.

²⁶ Этиго — провинция, относилась к разряду дзёкоку, «крупные провинции». Входила в округ Хокурикудо. Располагалась на территории современной префектуры Ниигата.

²⁷ Эмиси — скорее всего, этимологически восходит к айнскому слову «человек» — *emchiu*, *emjii*. Слово «эмиси» употребляется по отношению к айнам, «аборигенному» населению архипелага. Большинство сообщений официальных хроник, касающихся эмиси, подчинены задаче обоснования необходимости «окультуривания» варварского народа, либо утверждения контроля двора Ямато над ними. Государственность в Японии строится по китайскому образцу, и на вооружение была принята китайская геополитическая картина мира, согласно которой у просвещённого государства должны быть ближние варвары, на которых оно должно распространять свою культурность.

²⁸ По Тайхорё, управитель провинции ведал «воспитанием простого народа, надзором за подчинёнными учреждениями, проведением экзаменов в провинциальных школах *кокугаку*, отправлением трудовой и воинской повинностей, сбором налогов и податей, синтоистскими и буддийскими храмами, назначал управителей уездов и их помощников, проводил инспекции местной администрации на предмет ошибок и несоблюдения законов». Почти все представители столичной знати несколько раз командировались на должность управителя провинции, помощника, инспектора в провинции. Срок службы управителя провинции составлял шесть лет, но по факту иногда служба длилась менее года. На должность назначали представителей самых могущественных родов, выходцев из местной знати, представителей самых известных иммигрантских родов. Китайская идея превалирования способностей над знатностью была инкорпорирована в текст эпитафии.

лась повсюду, наказания были справедливыми, приказы исполнялись незамедлительно, недопустимое не допускалось. Оставалось лишь желать, чтобы это дарованное свыше благоволение продлилось долгие годы. Можно ли было предположить, что так скоро пройдёт [его время]?

В двадцать четвёртый день четвёртой луны четвёртого года Кэйун [707], в год хиното хицудзи²⁹, [господин] тяжело заболел и скончался в крепости Этиго. Ему было 46 лет. И вот, зимой этого года, в одиннадцатой луне киното хицудзи, в двадцать первый день после новолуния, день киното у [707], [его прах] был доставлен в провинцию Ямато, уезд Кацураги-но Симо, в село Ямакими, на холм у горы Комаи и [там] захоронен.

Млечный путь³⁰ разделяет ручьи,

²⁹ Интерес представляет тот факт, что до этого места в тексте использовалась исключительно система датировок по девизам правления, однако в сообщениях, содержащих информацию о смерти и захоронении, датировки по девизам правления дублируются датировками по шестидесятилетнему циклу.

³⁰ Млечный путь, или Небесная река — согласно китайской мифологии, соединяла небо и землю в мифическое время. По одной из версий, создана Си-ван-му, «Владычицей Запада», богиней страны мёртвых, божеством смерти и болезней, которой подвластны жизни всех людей, кроме мудрецов, святых и даосов. Небесная река фигурирует в мифе-загадке, отвечающей на вопрос, почему море не переполняется, хотя реки несут в него свои воды, следующим образом: в восточной части залива Бохай есть бездонная пропасть под названием Гуйсуй, и даже воды Небесной реки (Млечного Пути) текут туда. Теперь нам известно, куда впадает Небесная река. Млечный путь встречается в тексте *Нихонги* и записан иероглифами 天河, (The Tranquil river of Heaven в переводе Астона [14], «Небесная река в восемь рек (шириной)» в переводе Ермаковой и Мещерякова [9]). Она фигурирует в мифе о сокрытии богини Аматаэрасу в небесной пещере. Восемь десятков мириад божеств собрались на берегу этой реки и стали думать, как им воскресить солнце. Млечный путь встречается в китайской легенде о Волопасе и Ткачихе (Альтаир и Вега), очень популярной уже в древней Японии. По легенде, Волопас и Ткачиха могут видеть друг друга только один день в году — седьмой день седьмой луны. Остальное время их разделяет Небесная Река. Таким образом, Млечный Путь символизирует расставание, разлуку, непреодолимое препятствие. В *Манъёсю*: этому сюжету посвящено около двухсот песен. Образ Небесной реки встречается также в поэтической антологии *Кайфусо*. В японских песнях Небесную реку обычно переплывают на лодке, в китайских — переходят че-

Дерево жому³¹ раскидывает ветви.
 Проявлял талант, распространял мудрость,
 Добродетель накапливая, являл образец достойных манер.
 То, что господин низошел в этот мир³²
 Есть воздаяние потомкам за добрые дела предков.
 Красноречиво наставлял советом государя
 Наставлял его и предостерегал.
 По рангам продвигался сообразно с Дао,
 Славу он имел благодаря ли.
 Из пёстрых тканей сделал парчу³³.
 Хорошая слава о нём далеко распространилась!
 Ударял по струнам³⁴, появляясь в своей шапке³⁵

рез неё по мосту. Японские комментарии к эпитафии указано, что первые две строки данного стихотворения нужно трактовать как выражение сожаления по поводу смерти потомка государева рода, коим являлся Ина Оокура.

³¹ Рядом с горой Куньлунь, на крайнем западе, за Южным морем, между реками Хэйшуй (Чёрная вода) и Циншуй (Зелёная вода) растёт дерево жому. Листья его тёмно-зелёные, цветы красные, напоминающие лотосы. Их свет освещает землю. На верхушку жому садились десять солнц, завершив свой путь по небосводу. Жому является западным эквивалентом дерева *фусан*, находящегося на крайнем востоке. Десять солнц — золотых воронов, жили на дереве *фусан*. Дерево считается эквивалентом мирового дерева. После распространения в Китае буддизма представление о священной горе Куньлунь, нижней столицей Шан ди, Верховного владыки, слилось отчасти с индийскими представлениями о горе Меру. Также рассматривали Куньлунь как место, где поочерёдно прячутся солнце и луна.

³² Использован буддийский образ нисхождения бодхисаттвы в мир людей.

³³ Имеется ввиду его деятельность в отношении варваров-эмиси, уподобленных пёстрой ткани, которую Оокура упорядочил и превратил в полотно.

³⁴ Во вступлении к *Синсэн сёдзироку* сказано: «Мудрые и добродетельные исправляли имена, воплощая их в пяти музыкальных тонах, и тем разъясняли суть родовых отношений». Так и все знатные роды в списках *Синсэн сёдзироку* делились на пять категорий: потомки государей; потомки небесных божеств; потомки внуков небесных божеств; потомки земных божеств; потомки переселенцев. В конфуцианстве музыка юэ и ритуал ли являются действенными средствами для поддержания благородных нравов.

Успокоил народ, смягчил нравы.
 В глухие земли пришёл, и жизнь там проснулась!
 Из далёких мест к нему со всех ног спешили!
 Не стало помощника гуманности
 Соединявшая города яшма раскололась³⁶
 Впустую глядим на ворота источника³⁷
 Ветер, скорбь несущий, задул свечу.

4.2. Эпитафия Ина-но Оокура. Комментарий.

Эпитафия Ина выгравирована на урне для хранения кремнированных останков. Текст был составлен предположительно в 707-м г., т.е. в год смерти Ина-но Оокура. Урна была обнаружена в сер. 60-х — нач. 70-х гг. XVIII в. у горы Анамуси, что находится в селе Баба уезда Кацурагисимо в провинции Ямато

³⁵ Строка постулирует неразрывность музыки и государственной службы, ибо и то, и другое, по конфуцианским представлениям, является инструментом по приведению мира к гармонии.

³⁶ В *Лунь юй* устами Цзы-лу сказано: «Не об этом ли говорится в «Ши цзин»: [слоновую кость] вначале режут, а затем отделявают, [яшму] вначале вырезают, а затем отшлифовывают». Цзы-лу уподобляет моральное совершенствование человека процессу обработки слоновой кости и яшмы, таким образом драгоценная яшма в тексте эпитафии — метафора человека, в высшей степени развившего в себе моральные качества. История о яшме, соединяющей города, содержится в «исторических записках» Сыма Цяня: «Во времена чжаоского Хуэй Вэнь-вана нашли [драгоценную] яшму мастера Хэ из царства Чу. Циньский Чжао-ван, прослышав об этом, послал гонца к чжаоскому вану, предложив 15 городов в обмен на эту яшму». Города получены не были, а яшму удалось вернуть в Чжао благодаря стараниям преданного Линь Сян-жу. Про драгоценную яшму сказано, что это яшма в виде кольца с квадратным отверстием. Речь идёт о знаменитой драгоценности, которая служила чужим правителям талисманом. По преданию, «некий Бянь Хэ в царстве Чу нашёл в горах Цзиншань красивую яшму, которую, отполировав, преподнёс чужому Ли-вану. Ван спросил об этом камне ювелиров, и те сказали, что он не представляет собой ценности. Тогда ван повелел отрубить Бянь Хэ левую ногу. Позднее мастер преподнёс эту яшму следующему правителю У-вану, который также не сумел оценить камень и повелел отрубить Бянь Хэ правую ногу. И только новый правитель — Вэнь-ван — признал яшму драгоценной» [13, С. 46; 4, с. 247].

³⁷ Ёми-но куни — страна мёртвых, страна мрака. Иероглифическое написание соответствует китайскому понятию «жёлтого источника», реки, протекающей в подземном мире.

(совр. город Касиба, Нара). Место находки совпадает с указанным в эпитафии местом захоронения урны. Урна представляет собой изделие из позолоченной бронзы. Она состоит из двух полусферических частей — «тела» и крышки, образующих сферическую форму. Зазор между крышкой и «телом» покрыт лаком. Снизу имеется невысокая подставка. Общая высота урны 24.2 см [2, с. 79–81]. Сосуд тонкостенный, по всей поверхности покрыт позолотой. Надпись, выгравированная на внешней поверхности крышки, включает 391 иероглиф, распределена в тридцати девяти стоках.

Род Ина (為奈, мог также записываться как 猪名, 韋那, 威奈, 偉那) — один из древних аристократических родов. Основателем рода, согласно *Кодзики* и *Нихон Сёки*, был сын государя Сэнка. Относительно имени основателя рода в источниках существуют разногласия. В первом свитке *Синсэн сёдзироку* есть записи под номерами 35 — Тадзи-но Махито, потомок принца Камицу-но Уэха — сына Сэнка; 36 — Ина-но Махито. Согласно *Нихонги*, потомок принца Хонохоно, сына Сэнка; 44 — Ина-но Махито. Потомок принца Хонохоно, сына государя Сэнка. Под номером 44 указан Ина из провинции Сэтцу, уезда Кавахэ, села Ина (為奈, располагалось на территории современной префектуры Хёго, города Амагасаки), в честь которого клан получил своё название. Однако и в *Кодзики*, и в *Нихон Сёки* принц Хонохоно (он же Понопо-но Опокими) назван предком Сипида-но Кими. В *Кодзики* и для Ина, и для Тадзихи указан общий предок Эпа-но Опокими, он же Камицу-но Уэха по версии *Синсэн сёдзироку*. В *Нихон сёки* Ина и Тадзихи также имеют предком Камицу-но Уэха. В *Нихон сёки* есть несколько записей, относящихся к роду Ина. Первое упоминание относится к правлению Сэнка [Сэнка 1–3–8, 535 г.]: «Следующего ребёнка звали принцем крови Камиту Уэпа. Другое его имя — Мароко. Он был предком двух родов — Тадипи-но Кими и Ина-но Кими». Предок рода Ина — четвёртый ребёнок государя Сэнка и дочери государя Нинкэн, Татибана-но Накату. В правление императора Котоку Ина-но Кими Таками был одним из тех, кто нёс паланкин с белым фазаном государю [Ко:току 1–2–15, 645 г.]. Записью о смерти Ина-но Кими Таками заканчивается 28-й свиток летописи. В правление Тэмму есть запись о Ина-но Кими Ипасуки [Тэмму 1–6–26, 673 г.]. Ина-но кими и ещё двенадцати родам

был присвоен высший кабанэ — махито. Кабанэ махито присваивался только тем линиям правящего рода, которые образовались, начиная с правления Кэйтай (507–531 гг.) и проявили личную преданность государю Тэмму во время «смуты года дзинсин». Записи о Ина-но махито Оокура содержатся в *Сёку Нихонги*, в частности, в записи за десятую луну третьего года Кэйун [706], где говорится о назначении чиновника младшего пятого ранга Ина-но махито Оокура управителем провинции Этиго. Ина-но Кагами кими — предположительно, тот же человек, которого в *Нихон сёки* называют Ина-но Таками кими. Имя Ина-но махито Оокура встречается также на нескольких деревянных табличках моккан.

Эпитафия Ина-но Оокура следует во всём китайской канонической традиции составления эпитафий. Это видно уже по наличию заголовка. Как и китайские эпитафии, эпитафия Ина начинается надписью «某墓誌銘并序», «эпитафия с мэи и дзё», откуда видно, что текст делился на две части — стихотворный компонент 銘, мэи, и биографический компонент 序, дзё. Помимо данного текста, часть мэи встречается только в двух эпитафиях — Мино-но Окамаро и Исигава-но Тоситари. Биографическая часть содержит следующую информацию: посмертное имя покойного, генеалогические данные, личные качества с детства, этапы карьеры, день и место смерти, возраст, день и место захоронения. Отметим схожесть вступительной части эпитафии и традиционной китайской биографией. Биографии «дают основную («основную» с точки зрения историка в бюрократическом государстве) информацию о человеке в формализованной манере — перечисляются его родственники (однако даты рождения покойного обычно не приводится — С. Р.), перечисляются этапы его карьеры, цитаты из его сочинений (если чиновник занимался сочинительством), и случаи из жизни, имеющие стереотипный характер и мало достоверные». [27, с. 457–458]. Д. Нивисон отмечает, что подобные характеристики призваны показать, насколько чиновник реализовал потенциал, заложенный в него от рождения, но изменения характеристик не происходит. Это же, по его мнению, можно сказать и о большинстве биографий эпохи Тан, не помещённых в государственные хроники. Это утверждение верно и применительно к тексту эпитафии Ина, который содержит утверждения о

его природной мягкости и постоянстве натуры. Характеристики, приписываемые Ина, являются заимствованиями из классических китайских текстов, как то *Лунь Юй*, *Вэньсюань* и *Шу цзин*. Составляющий часть *мэй* стих состоит из 20 сочетаний по четыре иероглифа в каждом; восемь иероглифов образуют строку; стихотворение можно разбить на две части по пять строк, или на десять фраз. Строки, состоящие из восьми иероглифов, рифмуются попарно (например, восьмой иероглиф рифмуется с шестнадцатым и так далее). Стихотворение восхваляет род Ина как потомков императорского рода, то, что Ина был близок императорской особе, но даже и вдали от двора, среди варваров, сумел проявить себя истинно благородным мужем. Выражение скорби тоже типично китайское. Текст следует образцам эпитафий из сборника китайского поэта Ю Синя (513–581, Северная Чжоу; яп. название сборника — *Юкайфусю*). Такое обилие цитат свидетельствует о высокой степени эрудированности составителя эпитафии. Трудно сказать, кто именно составил текст эпитафии. Опираясь на тот факт, что проведение обряда кремации в Японии VIII в. являлось монополией буддийских монахов, логично будет предположить, что эпитафия была написана буддистом, скорее всего корейским переселенцем, хотя текст изобилует конфуцианскими и даосскими мотивами.

При сопоставлении данных эпитафии с данными *Сёку Нихонги* обнаруживаются расхождения в датировках. Эпитафия датирует назначение Ина на пост управителя Этиго Кэйун 2-11-16 [705 г.], однако по данным *Сёку Нихонги*, это произошло уже в третий год Кэйун [706]. Считается, что данные эпитафии более достоверны хотя бы потому, что между назначением и составлением эпитафии прошло не так много времени, а *Сёку Нихонги* была составлена только в 797 г. *Сёку Нихонги*, однако, отмечает событие, не упомянутое в эпитафии — в 703-м г., в десятой луне третьего года Тайхо Ина-но Оокура участвовал в похоронах императрицы Дзито. Можно попытаться объяснить это умолчание тем, что включение событий, пусть даже имеющих отношение к государеву роду, могло нарушить внутреннюю структуру эпитафии, для которой было важно показать развитие и реализацию природного потенциала Ина на службе.

Поражает сходство эпитафии и текстов жизнеописаний. Схожесть эту, кроме общности одной из целей составления эпитафий и жизнеописаний — увековечивание отдельного человека и прославление его рода, — объясняет и схожесть условий составления. Жизнеописания, как и эпитафии, составляются после смерти человека, однако им находят другое применение, текст наносится на менее долговечный материал и доступен для чтения. Ниже приводится краткое сравнение текста родового жизнеописания дома Фудзивара, *Кадэн* (нач. 60-х гг. VIII вв.) [4] с эпитафией Ина. Текст *Кадэн* пропитан буддийскими настроениями, тогда как в эпитафии буддийских мотивов сравнительно мало. Больше всего точек соприкосновения обнаруживается при сопоставлении эпитафии Ина со второй половиной первого свитка *Кадэн*, повествующей о жизни и смерти старшего сына Фудзивара Каматари, Дзёэ. Надгробную речь на смерть Дзёэ слагает монах-буддист из Пэкче. Похоже, что все виды погребальных текстов, за исключением *банка*, погребальных плачей, зафиксированных в большом количестве в *Манъёсю* и исполнявшихся во время *могари*, уже к VIII в. находились в ведомстве буддийских монахов. Тексты схожи прославлением миротворческих способностей чиновников по устройству отношений между Японией и соседями: Тан и Япония при посредничестве Дзёэ стали «близки как зубы и губы», а эмиси в случае Ина сами неслись к нему сломя голову в надежде, что и их коснётся культура. Также оба текста содержат мотив драгоценной яшмы из княжества Чжао, в обмен на которую Циньский Чжао-ван предложил 15 городов. Упор делается на то, что Дзёэ и Ина продвигались по службе и получали назначения только благодаря своим удивительным качествам, т.е. на первый план выносятся меритократический принцип распределения должностей, что сильно напоминало китайские идеалы и отличалось от японской действительности. Завершаются оба текста мотивом угасания света. В *Кадэн* говорится: «Ведь даже солнце заходит» [4, с. 217]. В эпитафии же ветер задувает свечу. Много общего можно найти также между жизнеописанием Фудзивара Мутимаро и эпитафией Ина-но Оокура. В данном случае схожесть текстов объясняется общим источником заимствования мотивов, каковым явились китайские классические тексты. При создании жизнеописания на первый

план выдвигаются политические мотивы. Эпитафия же — часть ритуальной практики.

5.1. Эпитафия Симоцумити. Перевод.

Эпитафия. Погребальная урна матери Симоцумити-но Куникацу и его младшего брата Куниёри асоми³⁸. Её знавшие да поведают о ней потомкам без искажений: чтобы прочие иного не передавали и [здесь написанного] не опровергали. [Надпись] сделана в первый год Вадо [708], в одиннадцатой луне цутиноэ сару, в двадцать седьмой день киното тори.

5.2. Эпитафия Симоцумити. Комментарии.

Эпитафия найдена в 1699-м г. на территории современной префектуры Окаяма, уезда Ода, Якагэ-тё, на холме в Хигаси Минари. В данной местности находились родовые владения клана Симоцумити в регионе Киби. Артефакт имеет интересную историю. Крестьянин, нашедший урну с костными останками, выкинул кости и присвоил себе урну, однако односельчане доложили об этом местному начальству, и было велено собрать кости и поместить их в деревянный гроб, урну вернуть и вместе с останками передать в храм, который был переименован в Куникацудзи, в честь старшего сына Симоцумити. Текст, состоящий из 47 иероглифов, нанесён на крышку бронзовой погребальной урны с прахом покойной, в две строки. Предполагают, что урна была обернута тканью. Её высота вместе с крышкой — 23.1 см, толщина стен — 0.7 см, вес — 7 кг [2, с. 82].

Согласно тексту эпитафии, погребальная урна изготовлена в первый год Вадо [708], предназначалась для хранения кремированных останков. Заказчиками выступают Куникацу и Куниёри — старший и младший сыновья покойной, которые заботились о посмертном существовании матери, а также о благополучии рода. Симоцумити — согласно *Кодзики*, потомки сына государя Корэй, по имени Вакаикатакэкибицухико-но микото, имели до реформы кабанэ *оми* и владели землями в Киби (территория совр. префектуры Окаяма). По данным *Сёку Нихонги*, Куникацу был отцом известного политика и учёного Киби-но Макиби (695–775 гг.). В тексте отмечена дата изготовления сосуда, но не фиксируется ни дата смерти, ни дата крема-

³⁸ См. примечание 7.

ции и погребения останков покойной. Не указано даже её личное имя. Предполагается, что всё, что нужно знать о женщине — это есть ли у неё потомство, продолжен ли род. Покойная из рода Симоцумити была матерью двух сыновей, т.е. задача продолжения рода была выполнена. К тому же её внук прославил себя и свой род — Куникацу не был бы упомянут в *Сёку Нихонги*, если бы не умер его сын Кибино Макиби. Имя его младшего брата Куниёри в других источниках не встречается.

К особенностям текста также можно отнести упоминание слова «эпитафия» в самом начале текста. Возможно, оно выступает в качестве заголовка. Так, заголовок имела и эпитафия Ина-но Оокура. Также несколько странным выглядит в тексте слово «погребальная урна». Создаётся ощущение, что центральным персонажем текста является не мать Куникацу и Куниёри, а именно эта урна, что не лишено смысла. Предмет может служить ритуальным заместителем человека или другого предмета (второй случай будет рассмотрен в комментарии к эпитафии Охарида-но Ясумаро). В т.н. урны *коцудзоки* помещались костные останки кремированного тела. Отдельная урна отводилась под прах. Таким образом, бронза выступает новым вместилищем костей покойной, заменяя собой истлевшую плоть. Остаётся последнее — одухотворить эту новую, более долговечную плоть. А сделать это можно, если выдать сосуд за мать. В тексте стоит частица *чи* (之), которая может ставиться как между определением и определяемым, так и между подлежащим и сказуемым в сложном предложении. Если принимать первый вариант, то приведённый выше осторожный перевод следует считать правильным, однако ничто не мешает трактовать текст как «Мать Симоцумити Куникацу и Куниёри асами — погребальная урна». Смерть не представлялась как полное исчезновение, а виделась переходом в иную среду обитания, где плоть приобретает другую форму, а память о событиях и связях этой жизни может быть утрачена. Текст, нанесённый на новое «тело», мог быть предназначен для сохранения этой памяти и воспроизведения бытийной реальности, представлявшейся правильной, в ином мире. Указание заслуг чиновников и родственных связей матерей и дочерей способно принести пользу как самим покойным — сохранение прижизненных привилегий в загробном мире, так и потомкам — «правильные» похороны

имели целью активизировать защитные потенции духа предка по отношению к роду.

Указание родственников, в данном случае сыновей, также могло преследовать несколько целей. Первая — свидетельство того, что женщина выполнила своё предназначение, принесла потомство. Вторая цель — напоминание покойной о связях в этом мире, иначе говоря, указание вектора, по которому должна быть направлена защита и покровительство. Третья цель — сыновья, оставив свои имена на «теле» матери, выступают её поручителями перед существами иного мира. И, конечно же, в заботе о погребении родителей можно усмотреть развитый культ предков, характерный для синтоизма, а также конфуцианскую идею сыновнего долга сяо.

6.1. Эпитафия Ихокибэ-но Токотарихимэ. Перевод.

Ихокибэ-но Токотарихимэ оми³⁹ из провинции Инаба, уезда Хоми. Была пожалована младшим седьмым рангом нижней ступени в правление великого государя из великого дворца в Фудзивара [Момму], в четвёртом году Кэйун [707], в год хиното хицудзи, весной во второй луне, двадцать пятого дня и начала служить. Скончалась в первый год Вадо [708], в год цутиноз сару, осенью, в первый день седьмой луны. В третьем году [Вадо, 710], в год каноз ину, зимой, в десятой луне была кремирована и похоронена на этом месте. Да не разрушат [могилу] потомки. Почтительно записана сия эпитафия.

Третий год Вадо [710], одиннадцатая луна, тринадцатый день цутиното хицудзи.

6.2. Эпитафия Ихокибэ-но Токотарихимэ. Комментарии.

Погребальная урна с нанесённым текстом была обнаружена в 1774-м г. в каменном саркофаге, на территории провинции Инаба, уезда Хоми [современная префектура Тоттори, Ивами-гун, Кокуфу-тё], на горе Убэяма, на территории монастыря Мурё:ко:дзи. Согласно *Энгисики*, «Уложению годов Энги», к северу от этого места находилось Убэ дзиндзя, родовое святилище клана Ихокибэ [2, с. 84]. В 1795-м г. раскопки были продолжены, найдена также урна с прахом (первая урна содержала костные останки). В 1819-м г. находки были перезахоронены, и

³⁹ Оми — седьмой по значимости кабанэ, согласно системе 684 г.

только в эпоху Мэйдзи их выкопали, и теперь артефакты — собственность Токийского государственного музея [2, с. 84].

Текст нанесён на крышку кремационной урны, так же, как и в эпитафиях Ина и Симоцумити; состоит из 108 иероглифов, распределённых в 16 вертикальных строках. Текст нанесён неравномерно и может быть разделен на пять отрывков. Первый кончается именем покойной и включает географические сведения. Второй отрывок описывает её придворную карьеру. Третий повествует о её смерти. Четвёртый содержит предостережение, обращённое потомкам. Пятый — дата изготовления надписи. Особенностью захоронения является то, что для помещения урны в саркофаг, в корпусе последнего были проделаны отверстия.

Ихокибэ — влиятельный клан, который служил поставщиком местной администрации. Их родовые владения находились в уезде Хоми, провинции Инаба, что видно и по тексту эпитафии. В храме Убэ дзиндзя сохранилась «Генеалогия рода Ихокибэ», *Ихокибэ кэйдзу*, в которой сообщается, что среди представителей рода Ихоки были местные управители ещё со времён государя Котоку [645–654 гг.], а в восьмом веке представители клана управляли уездом Хоми. Относительно происхождения рода надёжных сведений нет. По одним данным [17, с. 168], основывающимся на тексте *Кодзики*, Ихокибэ — подчинённые сына государя Кэйко, принца Ихоки-но Ирихико. Однако можно предположить, что это переселенцы с материка, на что указывает отсутствие топонима Ихоки (равно как и Ифуки, Ифуку), а также формант бэ, указывающий на профессиональную принадлежность рода (например, Мононобэ, где *моно* — духи, *бэ* — корпорация). Скорее всего, занимались изготовлением одежды, так как китайское прочтение иероглифов — *ифу* — имеет значение «одежда» (яп. *ифуку*, кор. *Ыльнок*). Существует два прочтения данного родового имени: Ифуки и Ихоки, причём более частое упоминание — Ихоки, что указывает на корейское происхождение рода (от *ыйнок*, где *нок* перешёл в *хоки*, а *ый* – в *и*), а иероглифы, скорее всего, были подобраны по принципу «благоприятности» (второй иероглиф имеет значение «счастье»). Изменение иероглифического написания родового имени также может указывать на то, что к VIII в. произошло изменение профессиональной ориентации

рода. Токотарихимэ, скорее всего, служила государю Момму в качестве *унэмэ*, прислужницы, заботившейся о повседневных нуждах государя.

Текст интересен тем, что поясняет мотивы составления эпитафии — предостережение потомков от разорения могилы Токотарихимэ. Интерес представляют и приведённые в эпитафии датировки. Останки тела покойной были доставлены в родовые земли только через два года после смерти. В отношении покойной употреблён иероглиф 卒, (яп. *соцу*), который, согласно Тайхорё [10, статья 26], мог использоваться только по отношению к принцам крови и чиновником пятого ранга и выше, тогда как Токотарихимэ имела младший седьмой ранг нижней ступени. Также есть неточности в использовании датировок по шестидесятилетнему циклу. В переводе приводятся исправленные датировки.

7.1. Эпитафия Дояку. Перевод.

Монах Дояку-си⁴⁰ из храма Саидэра, чьё мирское имя Оонара кими⁴¹, внук [господина] Сотона, скончался в седьмой год Вадо [714], в год киноэ тора, в двадцать шестой день второй луны.

7.2. Эпитафия Дояку. Комментарии.

Эпитафия найдена в Нара, г. Тэнри, районе Ивая, на горе Нисияма в 1958 г. Со слов нашедшего, эпитафия, представляющая собой текст из 32 иероглифов, нанесённых с двух сторон серебряной таблички, была помещена в сосуд с водой и костями. Единственная табличка, сделанная из серебра. Размеры: 13.7 на 2.3 см [2, с. 85]. Текст записан в две строки, по одной строке на стороне, но на лицевой стороне иероглифами меньшего размера в две строки записаны генеалогические данные. Эпитафия примечательна тем, что это единственная серебряная табличка с эпитафией, найденная на территории Японии, это единственная табличка с эпитафией монаха, а также тем, что нет никаких достоверных сведений относительно упоминаемых в тексте людей и храма. В Японии существовало и существует несколько храмов с названием Саидэра, и с точностью установить, про какой из них идёт речь, не пред-

⁴⁰ Си — почтительное обращение к монаху.

⁴¹ См. примечание 18.

ставляется возможным. [2, с. 86]. Также ничего неизвестно про род Оонара-кими, однако японские учёные высказывают предположение, что иероглиф «большой» (яп. оо), приписан, дабы выказать уважение роду Нара. Нара — род иммигрантов, проживавших в районе местности, где был похоронен Дояку. Однако ни подтвердить, ни опровергнуть гипотезу невозможно. Учёные считают, что Дояку умер на территории храма Саидэра, при котором он состоял, затем тело кремировали, а останки были отправлены в родовые земли для захоронения на родовом кладбище [2, с. 86]. Дед монаха Дояку, Сотона, в других источниках не упоминается. Маленькие размеры таблички могут быть объяснены редкостью материала, из которого она была изготовлена. Отсутствие информации о дате захоронения может быть объяснено простой нехваткой места на поверхности таблички, этим же можно объяснить и выбивающиеся из первой строки текста генеалогические данные, записанные в две строки мелкими иероглифами.

8.1. Эпитафия Оо-но Ясумаро. Перевод.

Оо-но асоми⁴² Ясумаро, младший четвёртый ранг нижней ступени, пятый почётный ранг⁴³, левая половина столицы⁴⁴, четвёртая дзё, четвёртая бо⁴⁵. Скончался в год мидзуното и [723], в седьмой луне шестого дня. Седьмой год Ёро [723], двенадцатая луна, пятнадцатый день киното ми.

8.2. Эпитафия Оо-но Ясумаро. Комментарии.

Эпитафия найдена в могиле Оо-но Ясумаро, располагавшейся на горе Такамадо, рядом с Нара. [21, с. 321]. Эпитафия лежала текстом вниз в деревянном гробу размером 66 на 38 см. Размер таблички — 29.1 на 6.1 см. Надпись нанесена в две строки, со-

⁴² См. примечание 7.

⁴³ Помимо системы обычных рангов, существовала также система присвоения почётных, или «наградных» рангов *кунъи*. Существовало двенадцать разрядов почётных рангов, причём каждый разряд приравнивался к одному из обычных рангов. Подробнее см. [21, с. 247].

⁴⁴ Под столицей имеется ввиду город Нара, служивший столицей древней Японии с 710-го по 784-й гг. Левая половина столицы — главная улица делила город на правую и левую половины.

⁴⁵ Бо — улицы, пересекавшие город с севера на юг, дзё — с запада на восток. В Нара было девять бо и десять дзё.

стоит из 41 знака. Российские исследователи, ссылаясь на мнение авторитетного японского историка Вада Ацуму, пишут о совмещении элементов трёх религиозных традиций в похоронах Ясумаро: синтоистской, буддийской, даосской. Тело Ясумаро было кремировано, а кремация ассоциируется с буддизмом, похороны в деревянном гробу отнесены к синтоизму, а наличие эпитафии *боси* (табличка была расположена в направлении севера и текстом вниз) — обращение к даосскому божеству земли [21, с. 321]. Между датой смерти и датой погребения прошло пять месяцев. Возможно, тело вначале подвергли временному захоронению, затем сожгли, а кремированные останки доставили в родовые владения клана Оо.

Род Оо считал своим основателем Камуявимими-но микото, старшего сына Дзимму, уступившего старшинство своему младшему брату, так как тот смог убить врага, а старший струсил [5, стр. 45]. Старший брат тогда сказал, что будет служить при нём как священнослужитель. В *Кодзики* представители рода Оо имеют кабанэ оми. В *Нихон Сёки* есть запись о присвоении Оо-но оми кабанэ асоми. Помимо этого, в *Нихон Сёки* семь раз упомянут отец Ясумаро, Оо-но Хомути. Из этих записей известно, что он был распорядителем царских земель в провинции Мино, уезде Апатима, стоял во главе трёхтысячного войска при Тэмму в 672 г., причём отличился, перехватив войска противника, подбравшегося к лагерю Тара. В 683 г. он имел младшую степень ранга сёкин и получил приказание провести границы между провинциями. В 685 г. был пожалован одеждой и хакама. В Дзито 10–8–25 [696] ему пожалованы подарки и первая широкая степень ранга дзики. «Так он был отмечен за то, что с самого начала смело оборонял заставу». В тексте *Нихон Сёки* здесь несообразность: ранее он уже назывался асоми, а тут почему-то снова оми. Ясумаро известен как составитель *Кодзики* и один из составителей *Нихон Сёки*. В *Сёку Нихонги* Оо-но асоми Ясумаро упоминается пять раз, из них три записи сообщают о ранговых повышениях, одна [Рэйки 2–9–23? 716 г.] представляет собой приказ о назначении Оо-но Ясумаро *удзигами* (главой) рода Оо. Сообщение о его смерти помещено в записи [Ёро 7–7–7, 723 г.]: «Скончался министр Министерства народных дел, младший четвёртый ранг нижней ступени Оо-но Асоми Ясумаро». Датировка смерти расходится с данными эпи-

тафии на один день, данные относительно ранга совпадают. В эпитафии не указана должность Ясумаро, зато указан его адрес, что говорит о значимости географического кода при общении с потусторонним миром.

9.1. Эпитафия Ямасиро-но Масака. Перевод.

Ямасиро-но имики⁴⁶ Масака, младший шестой ранг верхней ступени, провинция Кавати, уезд Исикава, село Ямасиро. С правления государя Кару [Момму] и далее служил четырём государям⁴⁷. В год цутиноэ тацу [728], в одиннадцатой луне, двадцать пятого дня [пропущено четыре иероглифа]⁴⁸. Также супруга [его], Кая-но имики Акиба, родом из столицы, переехала в ту же провинцию, то же село того же уезда. В год мидзуноэ ину [722], в шестой луне, четырнадцатого дня [пропущено три иероглифа]⁴⁹.

9.2. Эпитафия Ямасиро-но Масака. Комментарии.

Найдена в 1952 г., под фундаментом начальной школы, что в Нара, Годзё-си, Хигасида-тё. На этом месте раньше находились родовые земли рода Ямасиро. Текст, состоящий из 76 иероглифов, нанесён на позолоченную бронзовую табличку [размеры таблички: 27.9 на 5.7 см], в три строки, с одной стороны таблички [2, с. 86]. Текст нанесён неравномерно, есть промежутки, выделяющие даты смерти супругов. Место находки совпадает с топонимом, указанным в эпитафии. В настоящее время артефакт является собственностью Нарского государственного музея. По размерам табличка близка к эпитафиям Фунэ-но Ого и Охарида-но Ясумаро.

В *Нихон Сёки* упоминаются два рода, носившие родовое имя Ямасиро, но имевшие разные кабанэ: Ямасиро-но оми и Яма-

⁴⁶ Имики — четвёртый по титул в системе Тэмму.

⁴⁷ Момму, Гэммэй, Гэнсё, Сёму.

⁴⁸ Последние два иероглифа восстанавливаются японскими учёными как «умер». Первые два из четырёх нечитаемых иероглифов вполне могли быть циклическими обозначениями дня смерти, что может косвенно подтверждаться частотностью использования циклических символов в датировках смерти и погребения. См. Примечание 29.

⁴⁹ Последний иероглиф, по мнению японских учёных, восстанавливается как «умерла». Первый и второй из трёх нечитаемых иероглифов — скорее всего, циклические символы, обозначавшие день смерти Акиба.

сиро-но атаи. Последним в 684 г. [Тэмму 12–9–23] был присвоен кабанэ *мурадзи*, а в [Тэмму 14–6–20, 686 г.] им пожалован кабанэ *имики*. В комментариях указано, что это род *куни-но мяццуко*, управителей земель, в Ямасиро, который произошёл от божества Амацу Хиконэ-но Микото [9, с. 373], божества, рождённого Сусаноо в соревновании с Аматаэрасу из её украшений. В *Синсэн сёдзироку* о божестве говорится как о правителе земли Кувана. Однако запись *Синсэн сёдзироку*, относящая Ямасиро-но имики к категории *сёбан*, потомков иммигрантов (дословно: «варвары»), а также кабанэ *атаи*, который чаще всего имели переселенцы с материка, и отсутствие сведений о роде Ямасиро в *Кодзики* — свидетельство неяпонского происхождения рода. В *Сёку Нихонги* есть сообщение о присвоении Ямасиро-но атаи Оояма, сыну Масака, кабанэ *имики*. Комментаторы отмечают, что титул рода меняли несколько раз с атаи на имики и обратно [3, т. 3, с. 464]. Имя Ямасиро-но имики Масака упоминается в *Сёоин мондзё*, «Документах государевой сокровищницы», в записи за 23-й день третьей луны 750 г.: «5-й год Ёро [721], глава рода Ямасиро — Ямасиро-но имики Масака, младший шестой ранг нижней ступени, его наследник — Ямасиро-но имики Оояма, 24 года». [2, с. 86] Жена Масака, Кая-но имики Акиба, происходила из рода Кая, обосновавшегося в провинции Ямато, уезде Коси и являвшегося одной из ветвей мощного иммигрантского рода Ямато-но Ая. Интерес представляет отклонение от последовательного хронологического принципа описания в данном тексте. Несмотря на то, что Акиба умерла на шесть лет раньше мужа, о её смерти сообщается после сообщения о смерти её супруга. Можно предположить, что сообщение о смерти мужа считалось более значимым, почему и было указано первым.

10.1. Эпитафия Охарида-но Ясумаро. Перевод.

[Надпись на основной табличке]

В [этой] могиле, [что в] провинции Ямато, уезде Яманобэ, селе Цугэ, на холме Кодзатоока, покоится Охарида-но асоми⁵⁰ Ясумаро, младший четвёртый ранг нижней ступени, правая

⁵⁰ См. примечание 7.

половина столицы, третья дзё, вторая бо⁵¹. Шестой год Дзинги [729], год цутиното ми, вторая луна, девятый день.

[Надпись на дополнительной табличке, расположенной восточнее основной]

Слева цинь⁵². Шестой год Дзинги, вторая луна, девятый день.

[Надпись на дополнительной табличке, расположенной западнее основной]

Справа каллиграфия. Шестой год Дзинги, вторая луна, девятый день.

10.2. Эпитафия Охарида-но Ясумаро. Комментарии.

Таблички найдены в апреле 1912 г., в префектуре Нара, уезде Яманобэ, деревне Цугэ, Коока, вместе с деревянным гробом, кремированными останками, фрагментами керамики и десятью монетами. Место находки совпадает с местом погребения, указанным в эпитафии. Относительно обстоятельств обнаружения сохранились только разноречивые показания нашедшего артефакт крестьянина и его родственников. В 1951 г. были произведены полевые исследования, в результате которых было установлено, что это было захоронение кремированных останков. Типологически схоже с захоронением и эпитафией Оо-но Ясумаро (деревянный гроб, погребение на холме, наличие погребального инвентаря, включение боси в погребальный инвентарь, указание местонахождения усадьбы покойного в тексте эпитафии). Текст из 64 иероглифов нанесён на три таблички, с одной стороны табличек. Текст основной таблички (размеры: 29.7 на 6.3 см) записан в три вертикальных строки. Текст на дополнительных табличках записан в одну строку, по десять иероглифов на каждой [2, с. 88].

Охарида — согласно *Кодзики* и *Нихон Сёки*, родственники древнего влиятельного рода переселенцев Сога, потомки Сога-но Исикава-но Сукунэ, занимали низкие и средние государственные должности. Никто из представителей рода Охарида, за исключением Охарида-но Ясумаро, не дослуживался до четвёртого ранга и выше [2, с. 88]. В *Нихон Сёки* упоминается только некий Охарида-но оми Мимаро, направленный младшим по-

⁵¹ См. примечание 44.

⁵² Музыкальный инструмент, атрибут чиновника.

словом в Когурё в 681 г. Также есть запись о присвоении Охарида-но оми кабанэ *асоми*. Записи об Охарида-но Ясумаро встречаются в *Сёку Нихонги* и отражают его продвижение по рангам. В 25-й день второй луны 707 г. Ясумаро, имевшего младший шестой ранг нижней ступени, повышают до младшего пятого ранга нижней ступени, минуя три ранговых ступени. Это можно объяснить только особыми заслугами Ясумаро перед государем. В 711 г. он повышен до младшего пятого ранга верхней ступени, в 715 г. — до старшего пятого ранга нижней ступени. Последняя запись отмечает присвоение Ясумаро старшего пятого ранга верхней ступени, однако, согласно эпитафии, Ясумаро имел младший четвёртый ранг нижней ступени. Скорее всего, этот ранг был присвоен ему посмертно.

Ясумаро сделал лучшую придворную карьеру среди представителей рода Охарида, поэтому мотивом составления эпитафии могло служить желание сохранить за чиновником достигнутое положение в загробном мире, а также распространение его удачи на его потомков. Дополнительные таблички, скорее всего, выступали в качестве ритуальных заместителей циня и письменных принадлежностей, атрибутов идеального чиновника. Об этом свидетельствует помещение надписей на разные таблички. Выражение «слева цинь, справа каллиграфия» встречается в китайских эпитафиях династии Северная Вэй (386–534 гг.) для характеристики качеств чиновника («слева цинь, справа каллиграфия, [ничем] не скованный и самодостаточный» [2, с. 89]). Использование подобных характеристик — свидетельство высокой степени «заморской» эрудированности рода Охарида.

11.1. Эпитафия Мино-но Окамаро. Перевод.

Наш предок Мино-но Окама[ро] мурадзи⁵³ в правление государя [из] Асука Киёмихара [Тэмму], в шестнадцатый день первого месяца года киноэ сару [684] указом государя был пожалован кабанэ мурадзи. В правление великого государя из дворца Фудзивара [Момму], в первый год Тайхо [701], в год каното уси, в пятом месяце, назначен послом в страну Тан⁵⁴. В правление великой государыни, управлявшей поднебесной из дворца

⁵³ Мурадзи — седьмой по кабанэ, по системе 684 г.

⁵⁴ Династия Тан правила Китаем с 618-го по 907-й гг.

Хэйдзё [Гэнсё], во втором году Рэйки [716], в год хиноэ тацу, пятого дня первой луны был пожалован младшим пятым рангом нижней ступени, назначен на пост главы дворцового интендантского управления⁵⁵. Скончался в пятом году Дзинги [728], в год цутиноэ тацу, двадцатого дня десятой луны. Вёсен и осеней [ему] было шестьдесят и семь. Он не щадил себя; прислуживал императору⁵⁶, выполнял сыновний долг; был преданным; связал сердце со служением императору и был выдающимся подданным.

Достигал успеха, расширял дело. Осветил своё поколение высокой славой. [Своё] имя прославив личными заслугами, приумножил славу рода, оставил после себя след на тысячу долгих лет. Великая слава да не кончится, воздаяние потомкам за добрые дела предков да не иссякнет. Надпись сделана и вложена в могилу во втором году Тэмпё [730], год каноз ума, в десятой луне, в [пропущен один иероглиф] день.

11.2. Эпитафия Мино-но Окамаро. Комментарии.

Бронзовая табличка размерами 29.7 на 20.9 см, с китайскими узорами и текстом эпитафии из 173 иероглифов найдена крестьянами в ноябре 1872 г. на территории современной Нара, города Икома, в деревне Хагивара. Место находки совпадает с топонимом, указанным в эпитафии. Обстоятельства находки неизвестны. Точно неизвестно даже, к какому типу относилось захоронение Мино-но Окамаро. Текст нанесён с одной стороны таблички и распределён на одиннадцать вертикальных строк [2, с. 89]. Есть лакуна между иероглифами, с целью выделить слово «государь», *тэнно*.

Род Мино владел землями в провинции Кавати, уезде Вакаэ. До присвоения кабанэ *мурадзи* имели титул *агатануси* и кон-

⁵⁵ Дворцовое интендантское управление (яп. *сюдэнрё*) — одно из управлений, подчинённых Министерству двора, в компетенцию которого входило решение внутриворцовых вопросов. Начальник Сюдэнрё: отвечал за выдачу паланкинов, вееров и занавесей, за уборку и освещение дворца.

⁵⁶ Словом «император» здесь переведён иероглиф 帝, кит. *ди*, яп. *тэй*, служивший титулом правителя Китая. Японский государь в эпитафиях именуется *тэнно*, однако встречается и номинация с помощью иероглифа *ди*, что указывает на заимствование фрагмента текста из китайского источника.

тролировали район Мино. Согласно *Кодзики* [5, с. 61], потомки Оонакацухико-но микото, сына государя Суйнин. В *Нихон Сёки* запись о присвоении Мино-но агатануси кабанэ *мурадзи* датирована 16-м днём первой луны 685 г., что расходится с датировкой этого события в эпитафии на один день. Датировки эпитафий считаются более надёжными. В *Сёку Нихонги* сообщается о присвоении Мино-но мурадзи Окамаро младшего пятого ранга нижней ступени. Датировка хроники и эпитафии совпадают. В *Сёку Нихонги* имя Окамаро записано тремя иероглифами, в эпитафии же — двумя, которые прочитываются как *Окама*, либо *Окаман*. Биномная запись позволяла стилизовать имя под китайское, тем самым выказав большее уважение покойному [2, с. 90]. С той же целью титул записан после родового и личного имени покойного, тогда как нормативной была следующая последовательность: родовое имя — кабанэ — личное имя. В *Манъёсю* под номером 62 помещено стихотворение, адресованное Мино-но Окамаро по случаю его отбытия с посольством в Китай: «Песня Касуга Ою, сложенная во время отплытия Мино [Окамаро] в Китай: “Пролив минуя у берегов Цусима,/ Меж диких скал/ Свой путь держа морской,/ Ты принеси дары богам с молитвой/ И возвращайся поскорей домой!”» [7, стих. 62, пер. А. Е. Глускиной]. Мино-но Окамаро упоминается также в записях храма Хонгандзи, где приводится следующее сообщение: «Согласно государственным историям, в первой луне первого года [девиза] Тайхо в Тан было отправлено 160 человек на пяти кораблях ... младший торговый инспектор, младший секретарь управления двора государыни Мино-но мурадзи Окамаро, младший седьмой ранг нижней ступени». Запись цитируется храмовой хроникой по историческому сочинению эпохи Хэйан (794–1185 гг.) *Кокинсю дзёкэй*, «Собрание старых и новых записей в перепутанном порядке» [2, с. 90].

Текст эпитафии и форма таблички близки к китайским прототипам. Текст включает части *мэй* и *дзё* (см. Комментарий к эпитафии Ина-но Оокура). В биографической части приведены основные, по мнению составителей эпитафии, достижения Окамаро на служебном поприще. Часть *мэй* не имеет стихотворной рифмы, как в эпитафии Ина и китайских эпитафиях, и представляет собой ритмизованную прозу. Текст лишён интонаций погребальных плачей, не содержит выражения грусти

и скорби, но превозносит личные качества Окамаро (преданность государю, выполнение сыновнего долга). В тексте *мэй* усматривают цитаты из классических конфуцианских сочинений [2, с. 90]. Завершается данное славословие идеей о воздаянии потомкам за добрые дела предков, что проясняет цель составления эпитафии. Личные заслуги обретают смысл только будучи вписанными в контекст родовых отношений — они преумножают славу рода и обеспечивают благополучие потомков.

12.1 Эпитафия Гёки. Перевод.

Надпись на погребальной урне с прахом дайсодзё⁵⁷.

Монах храма Якусидзи⁵⁸, чьё монашеское имя⁵⁹ Хогё, также [известный как] Гёки. В миру носил родовое имя Коси. Старший сын [господина, чьё] посмертное имя Сайти, а мирское имя — Тихо-кими, потомка Вани, сына вана Пэкче. Посмертное имя⁶⁰ его матери — Конихимэ, она — старшая дочь Хатида обито Торами из рода Хатида, что из провинции Кавати, уезда Оотори. [Гёки] родился в уезде Оотори, в правление Оми Ооцу [Тэнти], в год цутиноэ тацу [668]. В правление государя из [дворца] Асука [Тэмму], в год мидзуноэ ума [682] принял монашество и вступил на путь. Умерщвлял плоть, закалял дух, без устали обучал и наставлял. Люди почитали его за милосердие, за что его прозвали бодхисаттвой. И все в Поднебесной, от зелёной поросли⁶¹ до господ, с нетерпением ожидали его прихода, и былолюдно, как на рынке, от желающих поклониться ему. В довершение он обрёл почтение государя и покорность монашеской общины. В семнадцатом году Тэмпё [745] [Гёки] был назначен на [должность] дайсодзё, а также получил в кормление сто дворов. К тому времени уже были составлены предписания

⁵⁷ Дайсодзё — высший буддийский церковный иерарх Японии.

⁵⁸ Якусидзи — один из крупнейших и влиятельнейших храмов в Нара.

⁵⁹ При обращении в монашество присваивается монашеское имя.

⁶⁰ См. примечание 16.

⁶¹ Зелёная поросль — простолюдины, лица, имевшие низкий социальный статус.

для монахов⁶², он же был выше этого⁶³. Однако для себя он ничего не оставлял и только всё усерднее трудился.

В возрасте восьмидесяти двух лет, в двадцать первом году [Тэмпё, 749 г.], во второй луне, второго дня хиното тори, ночью, [Гёки] лёг на правый бок⁶⁴, как всегда [пребывая в состоянии] правильного сосредоточения⁶⁵ и внезапно скончался. [Это произошло] в храме Кангэндзи⁶⁶, в правой половине столицы. Во второй луне, восьмого дня [Гёки] был кремирован и похоронен, согласно завещанию, в провинции Ямато, уезде Хэгури, на восточном склоне горы Икома. Ученики-монахи стояли тихо, не смея ни плакать, ни подняться [на гору]. Смотрели они с почтением, но не увидели ничего, кроме горстки праха и лёгкого пепла. Тогда собрали они его в эту урну, отдали ей почести и поместили на этой горе, в пагоде тахото⁶⁷.

Двадцать первый год Тэмпё [749], год цутиното уси, двадцать третий день третьей луны. Монах Синсэй.

⁶² Непонятно, что имеется ввиду. Возможно, речь идёт о Сонирё, разделе *Тайхорё*, регулировавшем деятельность буддийских монахов и запрещавшем прозелитскую деятельность вне монастыря.

⁶³ Несмотря на законодательные запреты, Гёки устраивал публичные проповеди в различных местах. К тому же, Гёки не прошёл церемонии обращения в монахи и формально не мог считаться легитимным представителем буддийской церкви. «Апологией» такого отношения к противозаконным действиям Гёки, названного «бодхисаттвой», может служить представление, согласно которому «путь мирян» и «путь Будды» ставились ниже, чем путь бодхисаттв, ибо цель бодхисаттвы — во всеобщем, а не индивидуальном спасении.

⁶⁴ Лёжа на правом боку, умер Будда.

⁶⁵ Правильное сосредоточение — седьмая ступень восьмичленного пути достижения нирваны. Путь делился на три этапа: мудрости (праджня), соблюдения обетов (шила), сосредоточения (самадхи). Первый этап включает 2 ступени (правильное воззрение, правильная решимость), второй — 3 (правильная речь, правильное поведение, правильный образ жизни). Этап сосредоточения напрямую связан с медитативными практиками, в частности, с занятиями йогой, и включает 3 ступени (правильное усердие, правильное сосредоточение, правильная практика) [23]. Возможно, уместным был бы перевод «погрузился в медитацию».

⁶⁶ Кангэндзи (совр. Кикодзи) — построен в 721 г. при непосредственном участии Гёки, на пересечении третьей дзё и второй бо, в правой половине столицы Нара. Про дзё и бо см. примечание 44.

⁶⁷ Тахото — одна из разновидностей двухъярусных пагод.

12.2. Эпитафия Гёки. Комментарии.

Урна с прахом Гёки найдена монахами монастыря, располагавшегося на территории современной Нара, г. Икома, в деревне Арисато, в августе 1235 г. В настоящее время сохранился лишь небольшой фрагмент урны, текст же стал известен благодаря докладной записке, составленной после её обнаружения. Эпитафия состояла из 309 знаков (на сохранившемся фрагменте урны прочитывается 21 знак) и была нанесена на «тело» кремационной урны с прахом, тогда как текст эпитафий Ина, Симоцумити и Ихокибэ был нанесён на крышку урны с костными останками [2, с. 91]. Место обнаружения совпадает с топонимом, указанным в тексте, однако существовали и другие места, претендовавшие на звание могилы Гёки. Так, в Осака есть храм Амамикосо-дзиндзя, рядом с которым установлена стела с надписью: «Место упокоения бодхисаттвы Гёки». Однако всё объясняет тот факт, что до 60-х гг. XX в. рядом с этим местом было болото под названием «пруд Гёки». Ныне оно осушено, а на его месте возведены жилые постройки [15, с. 146].

В эпитафии сообщаются посмертное монашеское имя, генеалогические данные, возраст принятия монашества, подробности прозелитской деятельности, продолжительность жизни, личные качества монаха, даты смерти и погребения, дата составления надписи и её автор. Отец Гёки принадлежал к роду Коси (другое чтение — Такаси, Такаиси), а мать — к роду Хатида. И Коси, и Хатида — потомки переселенцев из Пэкче. Коси — потомки монаха Вани, к которому возводят свою родословную также кланы Фуми, Курусу, Такэо и Сакурао (о Вани и Фуми подробнее см. Комментарий к эпитафии Фуми-но Нэмаро).

Гёки — один из самых знаменитых буддийских деятелей древности. Вёл активную прозелитскую деятельность и имел не менее тысячи учеников и последователей среди различных слоёв населения [20, с. 147]. Помимо проповедования «серединного пути», участвовал в постройке храмов и общественных сооружений. При его непосредственном участии сооружено 49 храмов, 9 богаделен, шесть мостов, три водостока, две пристани, 15 запруд, 7 водоёмов, 4 канала, одна дорога ([20, с. 146] перечень построек см. в [15, с. 144–151]). Среди храмов, постройка которых приписывается Гёки, есть храм Хатидадзи (современное название — Кэриндзи), построенный в 706 г., да-

бы почитать память его матери, Хатида-но обито Конихимэ. Гёки принадлежал к школе Куся [20, с. 137], а идеологическую основу его движения составляло махаянское учение о бодхисаттве (подробнее о школе Куся и японском буддизме в эпоху Нара см. [20]). Сайтё, основатель влиятельной буддийской школы Тэндай, провозгласил Гёки идеалом бодхисаттвы [20, с. 147]. Деятельность Гёки, вступавшая в противоречие с законом, вызвала неоднозначную реакцию государства, что нашло отражение в хронике *Сёку Нихонги*. Первое из пяти сообщений о монахе, помещённых в хронике, датированное 717 г., откровенно порицает и обличает его и его последователей: «Малый монах Гёки и его ученики собираются на дорогах и извращённо проповедуют о наказаниях и о счастье, зазывают людей и наносят им раны, в каждом доме изливают потоки слов и бессовестно просят одежду; говоря ложь, называют это святым путём и вводят в заблуждение крестьян» (цит. по [20, с. 146], пер. А. Н. Игнатовича). Однако со временем Гёки приобретает всё большее количество последователей, и его движение набирает силу и авторитет, с которыми приходится считаться. Государь официально разрешает Гёки набирать последователей из числа мирян. Хроника фиксирует событие в записи за 731 г. [Тэмпё 3–8–7]: «Отныне позволять без ограничений следовать за Гёки, согласно закону, упасака старше шестидесяти одного года, упасика старше пятидесяти пяти лет. О прочих же, кто стоит на дорогах с миской для подаяния, сообщать в соответствующие ведомства и со строгостью наказывать. Не наказывать тех, кто справляет годичный траур по родителям или мужу». Правительство решает не мешать деятельности Гёки, т.к. становится понятно его нежелание вмешиваться в государственные дела и та польза, которую он и его последователи могут принести государству. В 743 г. [Тэмпё 15–10–19] приводится следующая запись: «Государь, пребывающий во дворце Сигараки [Сёму], повелел изготовить изображение будды Русяна, и с этой целью расчистить место под храм. Сюда монах Гёки привёл своих учеников и наставлял их всевозможными советами». В 21 день первой луны 745 г. [Тэмпё 17–1–21] отдан приказ о назначении монаха Гёки на должность дайсодзё, главы буддийской церкви Японии, а в записи от второго дня второй луны 749 г. сообща-

ется о его смерти и приводится развёрнутая биография [Тэмпё 21–2–2], перевод которой приведён ниже:

«Скончался досточтимый дайсоцзё Гёки. Досточтимый был монахом храма Якусидзи. Его мирская фамилия — Коси, родом из Идзуми. Досточтимый был истинно чист, был наделён небесным дарованием. С юных подавал людям пример добродетельности. Когда принял монашество, читал *Югаюсикирон*⁶⁸, и тут же постиг его до конца. Затем, обходя города и деревни, обратил многих. Монахи и миряне любили его, и было у него аж до тысячи последователей. Если узнавали, что он придёт, то сразу улицы пустели, и люди наперегонки спешили поклониться ему. Обладал даром подбирать слова так, что каждому понятно было. И ещё учеников вёл за собой, а там, где пройти трудно было, возводил мосты и дамбы. Везде, где он появлялся, люди собирались его послушать, увеличивая его славу, и дня без этого не проходило. Сто родов [народ] до сих пор его слова чтят. Тоёсакурахико-но сумэрамикото [Сёму] очень его чтит. Когда [Гёки] был назначен государем на должность дайсоцзё, велено было кроме того четырёмстам людям принять монашество. Досточтимый много чудес явил, и люди того времени прозвали его «бодхисаттва Гёки». Где он ни останавливался, возводил молеблю [храм]. И только в Кинай⁶⁹ таких мест было сорок девять, да и во всех остальных округах такие места есть. Его ученики один за другим сохраняют его наставления до наших дней. Когда умер, было ему 80 лет».

В эпитафии и биографии есть ряд общих мотивов — перевозится его талант проповедника учения, популярность среди

⁶⁸Югаюсикирон — общее название для *Югаситирон* и *Сэйюсикирон*. *Югаситирон* (кит. Юйцзя ши ди лунь, санскр. Йогачарьябхуми-шастра) — «Шастра о ступенях просветления учителей йогачары». Один из главных текстов виджнянавады — йогачары и школы Фасян-цзан (яп. Хоссо). Авторство приписывается полубогатому монаху Майтрейе. Текст переведён на китайский язык Сюань-цзаном, главой школы фасян-цзан [19]. *Сэйюсикирон* (кит. Чэн Вэй ши лунь, санскр. Виджняптиматрасиддхи-шастра) — «Трактат об установлении только сознания». Один из канонических текстов школы Фасян-цзан. Составлен Сюань-цзаном в 659 г. Оба текста были одними из основных в учении школы Хоссо, чьим основателем называют монаха Досё:, учителя Гёки. Особое внимание уделяется йогической практике (медитации). Разрабатывается концепция «пути бодхисаттвы» [19].

⁶⁹Кинай — центральный район, включавший пять провинций.

населения, подчёркивается почтение, которое испытывал к монаху государь-буддист Сёму. Однако в эпитафии основной акцент сделан на истовости, которую Гёки проявлял в следовании закону будды и «пути бодхисаттвы» и его милосердии. Государственная хроника же особенно выделяет его талант убеждения и деятельность по возведению различных построек. Синсэй, составитель эпитафии, не упоминает текстов, читая которые Гёки достиг просветления, а биография не содержит сведений о родителях монаха. Есть расхождения в указании месторождения. В биографии это провинция Идзуми (южная часть современной Осака), в эпитафии — Кавати (восточная часть современной Осака), родовые имения клана Хатида, к которому принадлежала его мать. По-разному объясняется и причина, по которой Гёки прозвали «бодхисаттвой». Для составителя эпитафии важно подчеркнуть милосердие, основную характеристику бодхисаттвы. Государственная хроника берёт за причину внешнее проявление сакральности — умение творить чудеса. Расходится также возраст Гёки. Хроника сообщает, что Гёки умер в возрасте восьмидесяти лет, эпитафия — восьмидесяти двух. Хроника не указывает года рождения Гёки, поэтому и верификации данное сообщение может быть подвержено только с привлечением данных эпитафии. В обоих случаях (в случае эпитафии — более явно) видится стремление приравнять Гёки к историческому Будде, который достиг просветления в 35 лет, после чего проповедовал учение до самой смерти в течение 45 лет [23], т.е. он дожил до восьмидесяти лет, как и Гёки в *Сёку Нихонги*, а в эпитафии приводятся подробности его смерти — монах умер, лёжа на правом боку, как и Будда [23, с. 19]. Различия в текстах вытекают из различия целей, которые преследовали составители. Составителям хроники важно было показать функциональность человека в рамках государства и ту пользу, которую он принёс государству. В эпитафии важно донести, что покойный принёс пользу своему роду (и может послужить ещё на его благо), сообщить о «правильном» образе жизни и способе смерти покойного, чтобы гарантировать ему перерождение в лучшем мире.

В случае с Гёки представляется редкая возможность сопоставить сразу три текста, имеющих отношение к разным типам источников, направленных на различную аудиторию и писав-

шихся с разными целями: эпитафию, официальную биографию и текст, направленный на простонародье — буддийскую притчу-проповедь *сэцува*.

Гёки упоминается в 7 историях *сэцува* из 116 памятника *Нихон Рёки* [8]. Там он называется «Воплощением бодхисаттвы Мондзюсири» (санскр. Маньджушри, символ трансцендентной премудрости, чудесной добродетели). Интерес также представляет история о его последователе, который поклялся умереть вместе с Гёки и вместе с ним возродиться в «земле Запада». Там даже цитируется стихотворение, якобы авторства Гёки: «Ты — ворон,/ лживый ворон:/Сказал,/ Что будем вместе,/ А умер раньше меня» [8, с. 105, цитируется в переводе А. Н. Мещерякова]. *Нихон Рёки* пишет, что в миру монах имел родовое имя Коси-но фухито [8, с. 111], по данным эпитафии род имел кабанэ кими. Местом рождения указана провинция Этиго, уезд Кубики, а кабанэ рода Хатида — кусуси.

Также приведена следующая характеристика: «Гёки оставил жизнь мирскую и отринул желания, распространял закон и наставлял заблудших. С рождения его отличал светлый ум, сам собой он проникал в суть вещей. Сердцем он был бодхисаттва, ликом — послушник. Государь Сёму преклонялся перед его добродетелями и глубоко почитал его. Люди же превозносили его и славил, называя бодхисаттвой» [8, с. 111, пер. А. Н. Мещерякова].

Его назначение на должность дайсодзё датируется 744 г., тогда как эпитафия и *Сёку Нихонги* относят назначение к 745 г. В одной из историй посыльные Эмма, царя загробного мира, показывают одному нерадивому монаху золотой дворец в Западной земле (аналог рая), где должен будет возродиться Гёки, которого тот монах хулил за проповеди учения без прохождения церемонии посвящения. «Оставление тела» датируется Тэмпё: 21–2–2 [745 г.], а местом обозначена гора Икома.

Гёки даёт наставления, отпускает на волю животных [8, с. 115]. Он дважды фигурирует в историях про избавление женщины от змеи, пожелавшей стать её супругом [8, с. 141]. Также встречается следующая характеристика: «Послушать его проповеди собирались монахи и миряне, высокие и низкие», — что совпадает с характеристиками, которые даны Гёки в эпитафии и биографии.

13.1. Эпитафия Исикава-но Тоситари. Перевод.

Гёсидайфу⁷⁰ Тоситари-но асоми⁷¹, старший третий ранг, [занимавший] по совместительству [должность] дзингихаку⁷². Внук в десятом поколении [господина] Сога-но Исикава-но Сукунэ-но микото, сына Такэноути-но Сукунэ-но микото, старший сын бывшего садайбэн⁷³ Исикава-но Иситари-но асоми, младший третий ранг. Скончался в столичной усадьбе в правление государя из дворца Хэйсэй [Конин], в шестом году Тэмпёходзи [762], в год мидзуноэ тора, в девятой луне хиноэ нэ, в новолуние киното ми. Вёсен и осеней ему было семьдесят и пять. Похоронен в двенадцатой луне киното ми, в новолуние мидзуноэ сару в провинции Сэтцу, уезде Симагами, селе Сирахигэ, в могиле на горе Сакатари, в соответствии с ритуалом⁷⁴.

Образец достойный — на сто поколений!

В шапке и паланкине⁷⁵ — тысячу лет!

⁷⁰ Гёсидайфу — то же, что дайнагон, старший государственный советник, одна из высших придворных должностей.

⁷¹ См. примечание 7.

⁷² Дзингихаку — глава Палаты небесных и земных божеств. По Тай-хорё, не мог быть ниже младшего четвёртого ранга нижней ступени. В обязанности дзингихаку входило ведение храмовыми службами, именными списками жрецов, организация празднования *Дайдзёсай* («Великий праздник вкушения нового урожая», очень важный элемент процедуры интронизации государей) и *Тинконсай* («Умиротворение духов предков») который проводился в одиннадцатой луне, перед Дайдзёсай.

⁷³ Садайбэн — левый старший секретарь. Должность предназначалась для чиновников младшего четвёртого ранга верхней ступени. Существовала также должность *удайбэн*, правого старшего секретаря. Выполняли посреднические функции между Государственным советом и министерствами.

⁷⁴ Указания относительно необходимости соответствия похорон ритуалу имеются в *Лунь Юй*: «Мэн И-цзы спросил, как почитать родителей. Конфуций сказал: “Без всяких уклонений”. Когда Фань Чи вёз учителя в повозке, Конфуций сказал этому ученику: “Мэн-Сунь спросил меня, как почитать родителей, и я ответил ему: “Без всяких уклонений””. Фань Чи спросил: “Что вы имели в виду?” Конфуций ответил: “Служи родителям при их жизни согласно ритуалам. Когда они умрут, похорони их по ритуалу и в соответствии с ритуалом соверши жертвенный обряд”» [6, глава 2, чжан 5].

⁷⁵ Шапка и паланкин — атрибуты чиновника.

[Но] У могилы тихо и пусто...
Сосна и туя дым затаили.
Ох вздыхаем, ах грустим!

13.2. Эпитафия Исикава-но Тоситари. Комментарии.

Табличка из позолоченной бронзы размерами 29.7 на 10.4 см, содержащая текст эпитафии, найдена в январе 1820 г. деревенским жителем, за его домом, на территории храма, в современной Осака, г. Такацуки, районе Магами. Топоним, указанный в качестве места захоронения покойного в эпитафии, считается старым названием этой местности. Также был обнаружен деревянный гроб с кремированными останками. Деревенские жители испугались возмездия духа покойного и остановили раскопки, однако монахи из Киото дали разрешение на продолжение работ, в результате которых была также обнаружена погребальная урна с костными останками, наполненная водой. Текст состоит из 130 иероглифов и распределён равномерно в шести вертикальных строках, с одной стороны таблички. Строки с первой по пятую включают по двадцать два иероглифа, в шестой строке — двадцать символов. Отмечается, что стиль написания напоминает образцы каллиграфии эпохи Тан. Единственная эпитафия, владельцем которой является частное лицо, некий Танака Корэхиса [2, с. 92].

Род Исикава, до правления государя Тэмму звавшийся Сога, возводил свою родословную к Сога-но Исикава-но Сукунэ, сыну Такэноути-но Сукунэ, потомкам принца Хико-фуцу-оси-но макото-но микото, младшего сына государя Когэн. По другой теории — потомки Сога Мати, монаха, перебравшегося в Ямато из Пэкче в 475 г. Имел огромное влияние при дворе. С деятельностью рода Сога связывают распространение буддизма в Японии. После убийства одного из членов рода Сога, Сога-но Ирука, в 645 г., влияние начинает падать. Исикава-но Тоситари дослужился до самого высокого ранга со времён присвоения роду имени Исикава, два его стихотворения вошли в *Манъёсю* (№ 1728 и № 4274). Он превзошёл достижения и своего деда, младшего государственного советника Сога-но Ясумаро, и своего отца, советника санги Исикава Иситары, имевшего младший третий ранг (у Тоситары — старший третий ранг), поэтому с его именем могли быть связаны надежды на возрождение бы-

лого могущества клана. В таком случае мотив составления эпифафии Тоситари тот же, что и в случае Охарида-но Ясумаро — фиксация выдающихся достижений представителя рода с целью сохранения за покойным достигнутого положения в загробном мире и распространения его удачи на потомков.

Карьера Тоситари подробно фиксируется хроникой *Сёку Нихонги*. В 735 г. [Тэмпё 7-4-23] ему был присвоен младший пятый ранг нижней ступени, в 740 г. [Тэмпё 12-1-13] — младший пятый ранг верхней ступени, в 743 г. [Тэмпё 15-5-5] повышен до старшего пятого ранга нижней ступени, в 744 г. [Тэмпё 16-9-15] назначен на должность инспектора округа Токайдо, в 746 г. [Тэмпё 18-4-4] назначен управителем провинции Муцу (север Хонсю), повышен до старшего пятого ранга верхней ступени [Тэмпё 18-4-22], назначен помощником домоправителя двора наследного принца [Тэмпё 18-9-19], левым средним секретарём Государственного совета [Тэмпё 18-11-5]. В 747 г. повышен до младшего четвёртого ранга нижней ступени [Тэмпё 19-1-20], назначен домоправителем двора наследника [Тэмпё 19-3-11]. В 749 г. повышен до младшего четвёртого ранга верхней ступени [Тэмпё 21-7-2] и назначен санги, советником [Тэмпё 21-11-24]. В 753 г. получил младший третий ранг [Тэмпё-сёхо 5-9-28] и назначение на должность главного наместника области Сайкайдо, что в его положении было равносильно ссылке. В 757 г. назначен главой Палаты небесных и земных божеств, по совместительству министром Министерства наказаний [Тэмпё-ходзи 1-6-16], а также получил назначение на должность среднего государственного советника [Тэмпё-ходзи 1-8-4]. В 758 г. ему присвоен старший третий ранг [Тэмпё-ходзи 2-8-1] и пожалована должность министра Министерства церемоний [Тэмпё-ходзи 2-8-25]. В 759 г. Тоситари испрашивает дозволения о составлении так называемых *бэссики*, отдельно прилагаемых к закону правил применения и уточнения законов [Тэмпё-ходзи 3-6-22]: «Средний государственный советник, по совместительству министр Министерства церемоний и глава Палаты небесных и земных божеств, старшего третьего ранга, наградного ранга двенадцатой степени Исикава-но асоми Тоситари доложил: «Ваш подданный слышал, что основа управления состоит в опоре на законы; конкретное управление же осуществляется на основе указов-*кяку* и предписаний-*сики*.

Сейчас, хоть и говорят, что запреты уже сведены воедино, руководством по применению *сики* не составлено. Распростёршись, молю о том, чтобы были созданы и введены в действие дополнительные циркуляры, наряду с *Рицурё*».

Назначение его на должность *гёсидайфу* происходит в 760 г. [Тэмпё-ходзи 4–1–4], в 761 г. получил щедрое пожалование от государя [Тэмпё-ходзи 5–10–11]. В сообщении, датированном 762 г. [Тэмпё-ходзи 6–9–30], говорится о смерти Тоситари, а также приводится объёмное жизнеописание. Датировки смерти покойного в *Сёку Нихонги* и эпитафии совпадают. В жизнеописании сообщаются детали, не зафиксированные эпитафии: имена тех, кто был послан для выражения соболезнования и преподнесения посмертных наград, более подробно сообщается о его придворной карьере. Также приводится «китаизированная» характеристика личных качеств Исикава: «От рождения был честен, характер имел трудолюбивый, овладел ведением политических дел и работал даже сверх положенного [по должности]. Когда же не был занят на службе, только и делал что упражнялся в писании». Заканчивается биография высокой оценкой проявленной им инициативы по составлению *бэссики*, что в очередной раз подчёркивает разницу аксиологических установок составителей хроник и составителей эпитафий — для первых наиболее значимым представляется отражение пользы, которую чиновник принёс государству, для вторых — выражение скорби, служащее доказательством благорасположения потомков к покойному и выступающее гарантией сакральной защиты рода последним. Это подтверждается наличием «элегий» в части *мэй*. В стихотворении встречается иероглиф «содержать, вмещать, включать» (含, кит. *хань*, яп. *ган*, *фукуму*, выше переведён как «затаить»), который также имеет значение «вложение» — вложение в рот покойного ритуального предмета при похоронах. Учитывая характер текста, представляется возможным использование иероглифа в данном значении. В таком случае, стихотворение также может быть переведено иначе:

Быть бы ему образцом для ста поколений
Тех, кто в шапках и повозках крытых — на тысячу лет!
Но у могилы его тихо и пусто,
И только сосны и туи, что зелены вечно,
Рот его дымом кострища наполнят.
Грустим и скорбим.

Использование в стихотворении образа дыма указывает на кремацию и часто встречается в *Манъёсю*, помимо этого дым имеет коннотации непостоянства, изменчивости. Дым погребального костра ассоциировался с душой покойного, отправляющейся на небо, т.е. дым осуществляет связь между землёй и небом. «Сосны и туи» — выражение часто употребляется в собирательном значении «вечнозелёные растения», символ постоянства⁷⁶. Использование «растительного кода» расширяет пространство повествования — растения с помощью корней осуществляют связь между землёй и подземным миром. Возможно также, что сосна и туя использовались в качестве материала для растопки погребального костра.

14.1. Эпитафия Удзи-но сукунэ. Перевод.

... ранее принеся обет. Божеств[а?] Мононобэ, ... Удзи-но сукунэ⁷⁷, восьмой внук ... в великом спокойствии, а дети и внуки в покое пребывая [да пребудут?] ... двенадцатая луна второго года Ун [768 (705?)].

14.2. Эпитафия Удзи-но сукунэ. Комментарии.

Фрагмент таблички с текстом найден в январе 1917 г., на территории Киото, Укёку, район Ооэ Цукахара, на холме. Обстоятельства обнаружения неизвестны. Описания захоронения разноречивы. По одним данным, эпитафия лежала под каменным саркофагом, причём была помещена в могилу позднее, чем саркофаг. По другим данным, эпитафия была помещена в гроб вместе с погребальной урной с прахом покойного [2, с. 94]. Текст нанесён на очень тонкую бронзовую поверхность, с одной стороны таблички. Оставшаяся часть текста представлена 28 знаками. Изначальные размеры таблички и текста неизвестны.

Удзи — род, проживавший в провинции Ямасиро, в уезде Удзи. Представители рода были уездными управителями и низкоранговыми чиновниками. Имели кабанэ *мурадзи*, затем (с

⁷⁶ Значение «растительного кода» в японской поэзии очень велико. Интересно, что буддийская идея непостоянства также выражалась использованием «растительного образа» — сакуры, чьи цветы так быстро опадают.

⁷⁷ Сукунэ — третий в иерархии титулов знатности кабанэ.

Тэмму 13-12-2, 684 г.) *сукунэ*. *Синсэн сёдзироку* относит их к разряду *Кобэцу*, «потомкам божеств». Первопредок рода Удзи — предок первогогосударя Дзимму, божество Ниниги Хаяхи-но микото, тот же, что и у влиятельного рода Мононобэ. Вероятнее всего, под «божеством Мононобэ» имеется в виду как раз Ниниги Хаяхи-но микото, и служит указанием на родственные связи кланов. Несколько странным кажется употребление родового имени Мононобэ, поскольку в правление государя Тэмму роду присвоено имя Исоноками, в честь названия местности, где располагалось их родовое святилище, хотя и в *Сёку Нихонги* часто используется имя Мононобэ. Словом «обет» переведён бином, имеющий значение «обет бодхисаттвы» — обещание не уходить в нирвану, пока все живые существа не избавятся от страданий. Однако этим же биномом обозначали приношение клятвы синтоистским божествам. Нет уверенности и в переводе иероглифа «восемь» в буквальном значении, поскольку восьмёрка могла также указывать на множественность, и тогда следовало бы переводить: «многие поколения [миновали со времён Ниниги-но микото по время] Удзи-но Сукунэ». Нет уверенности и в датировке памятника, поскольку было два девиза правления, заканчивавшихся иероглифом *ун*, «облако»: Кэйун (704–708 гг.) и Дзинго-кэйун (767–770). В силу ряда обстоятельств, японские учёные придерживаются датировки «второй год Дзинго-кэйун» [2, с. 94].

15.1. Эпитафия Такая-но Хирахито. Перевод.

Это могила господина Такая-но мурадзи⁷⁸ Хирахито, старший шестой ранг верхней ступени, старшего секретаря провинции Хитати. Похоронен в седьмой год Хоки [776], в год хинэ тацу, в одиннадцатой луне киното у, в двадцать восьмой день от новолуния, [день] мидзуноэ ума.

15.2. Эпитафия Такая-но Хирахито. Комментарии.

Эпитафия найдена в 1744 г., во время полевых работ в окрестностях храма Восточный Айдзэндо, в районе современного храма Эйфукудзи, Осака, село Минамигоути, пригород Тайси. Там располагались владения рода Такая. Старое название местности — уезд Фурути.

⁷⁸ См. примечание 53.

Обстоятельства находки неизвестны, описания захоронения не сохранилось, но предполагают, что покойный был кремирован [2, с. 95]. Это единственная сохранившаяся каменная эпитафия-боси. Поверх каменной таблички с текстом положена каменная «крышка» того же размера, что и «тело» (26.2 на 18.7 см). Подобные эпитафии распространились в Китае с конца династии Северная Вэй (386–534 гг.). Текст из 37 иероглифов нанесён в пять вертикальных строк, с одной стороны таблички.

Род Такаяя-но мурадзи обосновался в провинции Кавати, уезде Фурути. Его члены приходились родственниками древнего влиятельного клана Мононобэ (Исоноками). Основателем рода Такаяя считался Ниниги Хаяхи-но микото (см. Комментарии к эпитафии Удзи-но сукунэ).

Несколько представителей рода упоминаются в *Сёку Нихонги*. В Кэйун 1–6–11 [704 г.] упомянута Такаяя-но мурадзи Кусумэ из провинции Кавати, уезда Фурути, которая родила тройню. Все трое — мальчики. За это достижение ей была пожалована парча, шёлковая материя *асигину* и вата *нуно*.

В Тэмпё-дзинго 1–1 [764 г.] сообщается о присвоении младшего внешнего пятого ранга нижней ступени чиновнику по имени Такаяя-но мурадзи Каи, старший шестой ранг верхней ступени.

Такаяя-но мурадзи Хирахито упоминается только в тексте эпитафии. Он, как и Ина-но Оомура, умер на службе, в провинции Хитати, кремирован, как то полагалось по закону, а останки отправлены для захоронения в родовые владения Такаяя.

Отсутствие в тексте упоминания названия местности захоронения, вкупе со словом «могила», задающим пространственные координаты, может свидетельствовать в пользу того, что эпитафия была составлена одним из членов рода Такаяя, а захоронение производилось на родовом кладбище — в таком случае более подробная номинация пространства была бы излишней.

16.1. Эпитафия Ки-но Ёсицуту. Перевод.

Третий год Энряку [784], год киноэ нэ, новолуние мидзуното тори, [день] хиното тори. Эпитафия Ёсицугу, дочери санги⁷⁹ младшего четвёртого ранга нижней ступени, ансэти⁸⁰ провинции Муцу⁸¹, по совместительству с [должностью] управителя, помощника военачальника⁸² особой области⁸³, почётного четвёртого ранга, из рода Ки, чьё посмертное имя⁸⁴ Хиродзуми.

16.2. Эпитафия Ки-но Ёсицугу. Комментарии.

Эпитафия найдена в Осака, Таси-тё, Касуга, на горе за храмом Мёкэндзи. Находка сделана в эпоху Эдо, точная дата неизвестна. Текст из 47 иероглифов нанесён в четыре вертикальные строки на затемнённую поверхность нижней таблички, «тела». Сверху прикрыт «крышкой». Размеры поверхности табличек: 25.3 на 12.8 см. Имена отца и дочери вынесены в отдельную строку [2, с. 96].

Ки — согласно *Синсэн сёдзироку*, потомки государева рода. «Тот же предок, что и у рода Исикава-но Асоми», т.е. Хикофуцу-оси-но макото-но микото, младший сын государя Когэн. «Потомки Ки-но Цуно-но Сукунэ — сына Такэсиути-но Сукунэ» [12, с. 187]. Род Ки выполнял военные функции, участвовал в военных экспедициях на Корейском полуострове и карательных экспедициях против эмиси. 59 человек были управителями провинций. Род выступал оппозицией могущественного рода Фудзивара (старое имя рода — Накатоми) и союзниками друго-

⁷⁹ Санги — советник Высшего политического совета.

⁸⁰ Ансэти — военный инспектор, внештатная должность (*рёгэ-но канси*, должность, не предусмотренная законодательством), введена в 719 г., с целью усиления контроля над местной знатью. В *Сёку Нихон-ги*, Ёро 3–7–13 [719 г.] сообщается о назначении одиннадцати ансэти. Местная знать часто проявляла недовольство действиями ансэти, случались и убийства инспекторов. Так, уже на следующий год после введения должности, в 720 г., был убит ансэти провинции Муцу. Ки-но Хиродзуми также был убит, находясь на этом посту. В случае проявления неповиновения и восстаний, из столицы отправлялись карательные экспедиции во главе с помощником военачальника.

⁸¹ Муцу — провинция, находившаяся на самом севере Хонсю, формально включалась в округ Тосандо, однако, в действительности, в VIII в. практически не контролировалась государством.

⁸² Помощник военачальника — см. прим. 79.

⁸³ Провинция Муцу.

⁸⁴ См. прим. 17.

го влиятельного рода — Оотомо [12, с. 467]. В VIII в. 9 представителей рода Ки входили в состав Гисэйкан, Высшего политического совета, в основном занимая должность *санги*, трое были средними государственными советниками, трое — высшими государственными советниками. Род Ки не занимал постов в Гисэйкан в период с 705-го по 743-й, 761-го по 775-й, и с 777-го по 780-й гг. (по данным таблицы «Именной состав Гисэйкан» [21, с. 488]). Ки-но Ёсицугу не упоминается в государственных хрониках, однако имя её отца, Ки-но Хиродзуми, часто фигурирует в *Сёку Нихонги*. Данные хроники относительно ранга и должностей Хиродзуми на момент его смерти полностью совпадают с данными эпитафии. В Хоки 11–3–22 [780 г.] приводится сообщение о его убийстве — он принял смерть от рук эмиси.

Дата смерти дочери неизвестна. Дата, открывающая текст эпитафии, скорее всего, является датой её составления, а между смертью и составлением эпитафии мог пройти не один год. Упоминание отца могло преследовать цель установления «правильной» генеалогии для того, чтобы заручиться сакральной поддержкой предков в деле наследования привилегий, которых добился Хиродзуми. Таким образом, наследниками определены потомки Ёсицугу.

Литература

1. Кодай-но Боси (Древние эпитафии). Кокуси дайджитэн. В 15 т. Токио: Ёсикава кобункан, 1991. *Тоно Харуюки*. Статья «Боси», иллюстрации.
2. Нихон Кодай-но Боси (Древние эпитафии Японии) Тоттори сирёкан: Нара кокурицу бункадзай кэнкюсё, 1977.
3. Сёку Нихонги (Продолжение анналов Японии). В 6 т. Под ред. *Сасаяма Х.*, *Ёсимура Т.* и др. Токио: Иванами, 2000.
4. Кадэн. Жизнеописание рода Фудзивара. Перевод, исследование и комментарии *Е. Б. Сахаровой*. Политическая культура древней Японии. М.: РГГУ, 2006. С. 182–255.
5. Кодзики. Записи о деяниях древности. В 2 т. Перевод, предисловие и комментарии *Л. М. Ермаковой* и *А. Н. Мещерякова*. СПб.: Шар, 1994.
6. *Конфуций*. Лунь Юй (Суждения и беседы). Перевод и комментарии *Л. С. Переломова*. М.: Восточная литература, 2001.
7. Манъёсю. Собрание мириад листьев. В 3 т. Перевод *А. Е. Глухой*. М.: Главная редакция восточной литературы издательства Наука, 1971–1972 гг.
8. Нихон рёйки. Японские легенды о чудесах. Перевод, предисловие и комментарии *А. Н. Мещерякова*. СПб.: Гиперион, 1995.

9. Нихон сёки. Анналы Японии. В 2 т. Перевод и комментарии Л. М. Ермаковой и А. Н. Мещерякова. СПб.: Гиперион, 1997.
10. Свод законов Тайхорё. В 2 т. Вступительная статья, перевод и комментарии К. А. Попова. М.: Главная редакция восточной литературы издательства Наука, 1985.
11. Сёку Нихонги (Продолжение анналов Японии). Первый свиток. Перевод, исследование и комментарии А. М. Мещерякова. Политическая культура древней Японии. М.: РГГУ, 2006. Сс. 7–66.
12. Синсэн сёдзироку. Вновь составленные списки родов. Перевод, предисловие и комментарии М. В. Грачёва. Синто. Путь японских богов. В 2 т. СПб.: Гиперион, 2002, т. 2. Сс. 170–192.
13. Сыма Цянь. Исторические записки. Перевод, предисловие Р. В. Вяткина, комментарии Р. В. Вяткина и А. Р. Вяткина. М.: Восточная литература РАН, 1996.
14. Nihongi. Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697. Transl. By W. G. Aston. Tokyo: Tuttle Publishing, 1993.
15. Ким Х. Кодай Осака-о таби-суру (Прогулки по Осака древности). Осака: Бурэин сэнта, 1987.
16. Коидзуми Р. Мэйбун-то Исибуми (Эпитафии и стелы). Котоба-то модзи (Слова и письма). Нихон-но кодai (Японская древность), 14, под ред. Киси Тосио. Токио: Тюо корон, 1996.
17. Нихонси кодзитэн (Словарь-энциклопедия истории Японии). Токио: Ямагава сьуппанся, 1997.
18. Глускина А. Е. Заметки о японской литературе и театре. М.: Главная редакция восточной литературы издательства Наука, 1979.
19. Духовная культура Китая. Энциклопедия. М.: Восточная литература РАН, 2007.
20. Игнатович А. Н. Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. М.: Главная редакция восточной литературы издательства Наука, 1987.
21. Мещеряков А. Н., Грачёв М. В. История древней Японии. СПб.: Гиперион, 2002.
22. Рейнгольд, Дж. С. Мать, тревога и смерть. Комплекс трагической смерти. Перевод, научное редактирование В. М. Астапова. М.: ПЕР СЭ, 2004.
23. Торчинов Е. А. Краткая история буддизма. Происхождение и развитие, философия и литература. СПб.: Амфора, 2008.
24. Цыбульский В. В. Лунно-солнечный календарь стран Восточной Азии. М.: Главная редакция восточной литературы издательства Наука, 1987.
25. Cook, Constance A. Death in Ancient China. The Tale of One Man's Journey. Boston: Leiden, 2006.
26. Fontein, Jan. The Epitaphs of Two Chan Patriarchs. *Artibus Asiae*, 1993. Vol. 53, No ½. Pp. 98–110.
27. Nivison, David S. Traditional Chinese Biography. *The Journal of Asian Studies*, 1962. Vol. 21 No 4. Pp. 457–463.

Таблица 1. Эпитафии-боси: общая информация.

Имя	Датировка, г.	Дата находки эпитафии	Тип поверхности, материал	Размеры (длина и ширина, см)	Придворный ранг, по данным эпитафий	Тип захоронения
Фунэ-но Ого	(668) / нач. VIII в.	(Эдо)	табличка, бронза	29.8 x 6.9	дайнин (пятый ранг)	ингумация, совместное захоронение
Оно-но Эмиси	(677) / нач. VIII в.	1613	табличка, позолоченная бронза	58.9 x 5.9	верхняя степень ранга дайкин (четвёртый ранг)	ингумация
Фуми-но Нэмаро	(707)	1831	табличка, бронза	26.2 x 4.3	старший четвёртый ранг верхней ступени	кремация
Ина-но Омуро	(707)	1764-72	урна, позолоченная бронза	24.2 (высота)	старший пятый ранг нижней ступени	кремация
Симоцумити	708	1699	урна, бронза	23.1 (высота)	нет	кремация

Таблица 1. Продолжение.

Ихокибэ-но Токотарихимэ	710	1774	урна, бронза	17.1 (высота)	младший седьмой ранг нижней ступени	кремация
Дояку (монах)	(714)	1958	табличка, серебро	13.7 x 2.3	нет	кремация
Оо-но Ясумаро	(723)	1979	табличка, бронза	29.1 x 6.1	младший четвёртый ранг нижней ступени	кремация
Ямасиро-но Масака	(728)	1952	табличка, позолоченная бронза	27.9 x 5.7	младший шестой ранг верхней ступени	кремация, совместное захоронение
Охарида-но Ясумаро	729	1912	табличка, позолоченная бронза	29.7 x 6.3 (основная табличка)	младший четвёртый ранг нижней ступени	кремация
Мино-но Окамаро	730	1872	табличка, бронза	29.7 x 20.9	младший пятый ранг нижней ступени	предположительно, кремация
Гёки (монах)	749	1235	урна (фрагмент), позолоченная бронза	10.6 (фрагмент урны)	нет	кремация

Таблица 1. Окончание.

Исикава-но Тоситари	(762)	1820	табличка, позолоченная бронза	29.7 x 10.4	старший третий ранг	кремация
Удзи-но Сукунэ	(768 либо 705)	1917	табличка (фрагмент), бронза	9.3 (фрагмент)	н/д	кремация
Такая-но Хирахито	(776)	1744	табличка, камень	26.2 x 18.7	старший шестой ранг верхней ступени	предположительно, кремация
Ки-но Ёсицугу	784	(Эдо)	табличка, глиняный кирпич	25.3 x 15.7	нет	н/д
Итого	нач. VIII в. — 784 г.	Первая: 1235 Последняя: 1979	Бронзовых табличек: 10 Урн: 4 Каменная табличка: 1 Кирпичн. табличка: 1	Наибольш.: 58.9 x 5.9 Наименьш.: 13.7 x 2.3	Наивысший: старший третий Наименьший: младший седьмой	Кремация: 14 (12) Ингумация: 2

К вопросу о структуре власти сэнгоку даймё (по материалам законов Имагава)

С. А. Полхов

(РГГУ)

Введение

В настоящее время эпоха сэнгоку рассматривается большинством японских историков не просто как переходный период между «средневековьем» (тюдзэй 中世) и «новым временем» (кинсэй 近世), а как отдельная эпоха со своими, присущими только ей особенностями в политической, социальной и культурной жизни.

Как известно, во второй половине XV в. в Японии произошло резкое ослабление центральной власти в результате раздоров как внутри правящей династии Асикага, так и внутри домов могущественных военных наместников — сюго, опираясь на которые бакуфу управляло страной. В итоге эти распри переросли в крупномасштабную междоусобную войну, в ходе которой сёгун потерял реальный контроль над большей частью Японии. Политический вакуум к кон. XV — нач. XVI вв. заполнили сэнгоку даймё 戦国大名, основавшие на большей части территории страны свои княжества. Особая социально-политическая система, возникшая в их владениях (бункоку 分国), во многом определяет своеобразие рассматриваемого периода.

Вопрос об истоках, эволюции и характерных чертах власти сэнгоку даймё является дискуссионным. С одной стороны, существует мнение, что даймё — это прежние военные наместники — сюго 守護, сумевшие приспособиться к новым политическим условиям¹. Другие японские ученые считают, что сущность власти сэнгоку даймё следует объяснять, исходя из анализа эволюции слоя провинциальных землевладельцев (кокуд-

¹ Каваока Цutomу. Муромати бакуфу то сюго кэнрёку. Токио. Ёси-кава кобункан, 2001. С. 118.

зин 国人), а не института сьюго². Они указывают на то, что во многих провинциях Японии с наступлением «смутного времени» сьюго были смещены, и преемственности между ними и новыми правителями нет. Так, представители Мори, Гоходзё и некоторых других домов, причисляемые к сэнгоку даймё, вели свое происхождение не от сьюго.

Вместе с тем некоторая часть историков считает неуместным использование термина сэнгоку даймё, поскольку он не отражает многообразия типов политической власти в Японии второй пол. XV — кон. XVI вв. и сводит к единому знаменателю слишком различные по своему содержанию явления. Автор статьи считает последнюю точку зрения крайностью, в то же время полагая, что требуется дальнейшее изучение данной проблемы.

Основной целью данного исследования является анализ образа власти сэнгоку даймё в том виде, в котором он представлен в одном из самых известных законодательных источников XVI в. «Имагава³ канамокуроку» 今川仮名目録. Этот памятник японского

² *Икэ Сусуму*. Даймё рёгокусэй но кэнкю. Токио. Адзэкура сёбо, 1996. С. 47.

³ Дом Имагава вёл свое происхождение от рода Асикага. Имагава Норикун был ближайшим соратником основателя сёгуната Асикага — Такаудзи. Он был назначен на должности сьюго двух провинций: Тотоми и Суруга, а также занимал важный пост в административной иерархии бакуфу — хикицукэ тонин. В итоге пост сьюго Суруга оказался закреплён за домом Имагава. Качественное преобразование политической системы княжества Имагава связывают с Имагава Удзитика (1473–1526), который в японской исторической науке считается первым «настоящим» сэнгоку даймё в роду Имагава. После смерти его отца Имагава Ёситада в 1476 г. во время похода в соседнюю провинцию Тотоми, среди вассалов и слуг даймё начались раздоры. В конце концов Имагава Удзитика смог утвердиться в качестве наследника своего отца благодаря помощи дяди Исэ Синкуро (Исэ Синкуро приходился братом матери Имагава Удзитика. В японской историографии он известен также как Ходзё Соун, основавший могущественную княжескую династию Гоходзё). В 1479 г. Удзитика был утвержден на посту военного наместника провинции Суруга. Вслед за этим он вторгся в Тотоми и начал борьбу против клана Сиба, представители которого занимали должность сьюго этой провинции. В 1508 г. Имагава Удзитика был назначен сёгуном сьюго Тотоми, а затем подчинил всю её территорию. В 1526 г. княжество унаследовал его сын Удзитэру, после недолгого правления которого к власти пришел брат последнего Ёсимото, одержавший победу в борьбе за место главы клана. При нем дом Имагава

права причисляют к бункокухо — законодательным уложениям, созданным в период политической раздробленности⁴. Бункокухо 分国法 (иногда также называемые кахо 家法) — это важнейший материал, который повсеместно привлекается для изучения самых разных сторон жизни японского общества XV–XVI вв. В настоящей публикации также представлен комментированный перевод законов Имагава. На европейские языки эти памятники до сих пор не переводились.

Известный японский исследователь периода сэнгоку Кацумата Сидзуо считал, что истоки бункокухо восходят к двум основным источникам: окибуми и судебным нормам и законам, создававшимся сюго⁵. Под окибуми понимается, во-первых, документ, составлявшийся при передаче по наследству земле-владельцем своих владений, содержащий наставления сыновьям и выражавший его последнюю волю. Во-вторых, окибуми мог быть просто сводом указаний и правил на будущее и не быть увязанным с вопросом о передачи земли. Постепенно окибуми первого типа трансформировался в набор наставлений, а перечень уступавшихся объектов собственности стал перечисляться в отдельном документе. Наконец, на формирование законодательных уложений периода сэнгоку оказали влияние договоры, заключавшиеся участниками лиг провинциальных землевладельцев (кокудзин икки) в эпоху Муромати⁶. Эти

достиг апогея своего могущества, его владения занимали территорию трёх провинций — Суруга, Тотоми и Микава (впрочем последняя не была полностью покорена). Имагава Ёсимото стремился укрепить княжество изнутри, упорядочивая административную систему, а также вёл активную «внешнюю политику». В 1554 г. он заключил трехсторонний союз с кланами Такэда и Гоходзё. В 1560 г. во время похода в провинцию Овари его армия потерпела сокрушительное поражение от Ода Нобунага в битве при Окэхадзама, а сам Ёсимото погиб. Его наследник Удзидзанэ не смог восстановить прежнее могущество княжества, которое было захвачено соседями — кланами Такэда и Токугава. Подробнее о возвышении и падении дома Имагава см. *Кубота Масаки*. Сэнгоку даймё Имагаваси но рёгоку сихай. Токио. Ёсикава кобункан, 2005. Сс. 9–173. *Овада Тэцуо*. Имагава Ёсимото. Токио. Минэруба сёбо, 2004.

⁴ Обычно японские историки насчитывают десять таких законодательных сводов. См. *Приложение 1* в конце статьи.

⁵ *Кацумата Сидзуо*. Сэнгокухо сэйрицу сирон. Токио. Токё дайгаку сюппанкай, 2003. С. 245.

⁶ Там же. С. 242.

соглашения предполагали введение общих норм, которые участники лиг обязывались соблюдать.

Бункокухо нередко сравнивают со сборниками морально-этических правил и наставлений — какун, которые составляли могущественные землевладельцы эпохи Муромати (в том числе правители независимых от Киото политических образований, причисляемые к сэнгоку даймё) для своих родичей и служилых людей. Однако какун — это набор морально-дидактических сентенций, которые вряд ли можно считать законодательными нормами. Бункокухо же адресованы не только вассалам и родичам даймё, в них рассматривается широкий круг вопросов, имеющий отношение к управлению княжеством (бункоку) в целом; многие их статьи обращены к самым различным социальным слоям и институтам (крестьянству, торговцам, буддийским и синтоистским храмам и т.д.)⁷.

Законы Имагава включают в себя три самостоятельных законодательных памятника: 1) «Имагава канамокуроку» — свод из 33 статей, составленный при Имагава Удзитика в 1526 г. (далее в тексте публикации для удобства используется сокращенное наименование источника — ИК); 2) «Имагава канамокуроку цуйка» 今川仮名目録追加 (далее — ИКЦ) — сборник из 22 статей, которым Ёсимото, сын Удзитика, в 1553 г. дополнил ИК; 3) «Сосё дзёмоку» 訴訟条目 (Судебник Имагава, далее в тексте — СД) из 13 статей⁸. Точная дата создания судебного не известна, но среди японских историков утвердилась точка зрения, согласно которой СД был написан при Имагава Ёсимото. В двух фундаментальных публикациях юридических памятников

⁷ Составление законодательных сводов в ряде случаев не являлось свидетельством усиления власти даймё, а их отсутствие в том или ином княжестве не говорит о слабости власти его правителя. Так например дома Мори и Гоходзё не оставили после себя подобных юридических памятников. Они правили своими владениями, издавая по мере необходимости отдельные указы и распоряжения. По своему могуществу и прочности созданной ими политической системы главы этих кланов не только не уступали, но и превосходили многих даймё, принявших законодательные уложения.

⁸ Ссылки на конкретные статьи законов приводятся в квадратных скобках. Все три памятника в целом для удобства именуются «Канамокуроку» или законы Имагава.

японского «средневековья» эти три источника помещены вместе в одном и том же разделе⁹.

До нас дошло два списка законов Имагава — «Имагавакибон» и «Курокавахон». Количество статей ИКЦ в обеих версиях совпадает — 21, но число статей ИК различно: «Имагавакибон» содержит 33 статьи, а «Курокавахон» — 31 статью. В то же время текст СД был обнаружен как приложение к «Курокавахон». В этих двух версиях различается порядок расположения статей кодекса, встречаются и разночтения. Современные публикации законов основываются преимущественно на варианте «Имагавакибон»¹⁰.

ИК, как указывается в тексте самого памятника, был создан 14 апреля 1526 г., но уже в июне Имагава Удзитика, чье имя приводится в конце текста, умер. Овада Тэцуо считает, что за два месяца до своей смерти Удзитика, страдавший последние 10 лет своей жизни от тяжелого недуга, уже не играл главную роль в управлении княжеством, а тем человеком, который сыграл решающую роль в его разработке, по мнению историка, была жена Имагава Удзитика — Дзюкэйни¹¹.

Судя по содержанию законов Имагава, они предназначались, прежде всего, для решения судебных тяжб. Их содержание, в особенности статьи СД, должны были быть известны княжеским чиновникам, а также виднейшим вассалам. Большая часть положений СД посвящена судебным процедурам, устанавливает порядок подачи жалоб и исков в княжеский суд и др. Однако и в ИК, и в ИКЦ обнаруживаются соответствующие статьи¹².

⁹ Тюсэй сэйдзи сякай сисо. Под ред. Исии Сусуму, Исимода Сё, Касамацу Хироси, Кацумата Сидзуо, Сато Синъити. Токио. Иванами сётэн, 2001. Сс. 193–208. Тюсэй хосэй сирёсю. Букэахо. Т. 3 Под ред. Сато Синъити и Момосэ Кэсао. Токио. Иванами сётэн, 2001. Сс. 115–134. Другие юридические памятники эпохи сэнгоку, использованные при написании данной статьи, опубликованы в этих двух сборниках.

¹⁰ Кацумата Сидзуо. Букэ кахо. Тюсэй сэйдзи сякай сисо. С. 507.

¹¹ Овада Тэцуо. Имагава Ёсимото. С. 47.

¹² См. например ст. 1 ИКЦ, по которой запрещается выдвигать повторный иск после вынесения судебного решения; ст. 2 ИКЦ запрещает ёрико обращаться с иском в княжеский суд иным путем, нежели через своего ёрия. В ст. 4 ИК и ст. 14 ИКЦ рассматривается случай тюканродзэки 中間狼藉, когда одна из сторон тяжбы пыталась присвоить урожай со спорной земли, временно находящейся под судебным арестом.

С другой стороны, все три вышеназванных памятника могут рассматриваться как попытка систематизации принятых ранее важнейших установлений и указов, а также создания новых правил и норм. Одна из очевидных целей введения ИК — упорядочивание управления и судебной системы княжества. «Выше один за другим по мере того, как приходили на ум, тайно записал эти законы на благо своих владений [бункоку]. В последние годы люди стали злонамеренными, и возникло много непредвиденных дел и споров, поэтому установил эти законы, [с тем чтобы] их уладить», — говорится в заключительной части ИК.

В то же время неверно считать «Канамокуроку» и аналогичные по характеру памятники лишь собранием законов и судебных предписаний. Бункокуху содержат также наставления и правила морально-дидактического характера. Достаточно вспомнить ст. 32 ИК, где декларируется недопустимость разногласий и ссор между вассалами даймё по поводу порядка, в каком надлежит рассаживаться на службе в присутствии даймё, так и во время всевозможных увеселений. В той же ст. 3 ИКЦ встречаются пространные рассуждения о необходимости гармонии в отношениях между ёриоя и ёрико (см. ниже). Очевидно, что эти фрагменты адресованы вассалам и служилым людям князя, а их пригодность для разбора судебных тяжб сомнительна.

Несмотря на то, что составитель ИК, по-видимому, создавал кодекс в расчёте на его использование в узком кругу вассалов и чиновников¹³, текст «Канамокуроку» получил широкую известность как среди служилых людей даймё, так и за пределами княжества. Так, 11 из 26 статей кодекса «Косю хатто но сидай», составленного Такэда Харунобу (1547г.) было заимствовано или написано под влиянием законов Имагава¹⁴. На тот момент Такэда и Имагава находились в союзнических отношениях друг с другом.

¹³ В заключительной части ИК содержится фраза, согласно которой это уложение было «тайно» записано «для княжества» (бункоку но тамэ 分国のため). Убедительна точка зрения Овада Тэцуо, о том что содержание ИК публично не обнародовалось. См.: Овада Тэцуо. Имагава Ёсимото. С. 47.

¹⁴ Свод «Косю хатто но сидай» из 26 статей был создан в 1547 г. Впоследствии кодекс был дополнен, и число статей возросло до 57. См. Хираяма Масару. Такэда Сингэн. Токио. Ёсикава кобункан, 2006. С. 133–134.

В заключительной части ИК говорится, что составитель (т.е. Имагава Удзитика) не добавлял к положениям свода другие указы (сэнки ёри но сэйси 自先規の制止) дома Имагава. Тем не менее, в ряде статей [ст. 2, 22] говорится, что они уже принимались в «прежние годы». Следовательно, не все положения ИК были созданы «с нуля», в текст включались и уже изданные ранее указы даймё. Многочисленные постановления, издававшиеся в процессе управления княжеством, также имели силу закона, но не все они вошли в ИК, ИКЦ и СД.

В заключительной части ИК фактически признается действие тэнка-но хатто (天下の法度). Японские историки трактуют данное выражение как нормы обычного права. Среди последних могли быть и законы Камакура и Муромати бакуфу, укоренившиеся в общественном сознании¹⁵. Согласно ст. 15 ИК, княжеским судьям не полагалось разбирать тяжбы по поводу незаконного сооружения оросительных каналов на чужих землях, «если издавна повелось так, что в данной местности не берут платы за пользование водой». Таким образом, «Канамокуроку» и рескрипты даймё не были единственным источником права на территории княжества.

Законы Имагава не дают полного представления о характере власти даймё. Уложение регулировало лишь ограниченный круг вопросов, имевший особое значение для даймё. Содержание ИК не охватывает многих других сторон политики дома Имагава. Поскольку законы Имагава были предназначены для использования в ходе судебных процессов, в результате их исследования нельзя получить практически никакой информации о процессе формирования «внешней» политики даймё, военной системе княжества.

Сведения свода «Канамокуроку» не всегда являются полным отражением социальных и политических реалий того времени. Уложение содержит набор правил и норм, которые должны были обладать, по замыслу даймё, принудительной силой в отношении его вассалов и населения княжества. В то же время запись закона, как правило, не всегда говорит о его соблюдении. Напротив, фиксация нормы (особенно многократная), может

¹⁵ Кацумата Сидзуо. Комментарии к «Имагава канамокуроку» Тюсэй сэйдзи сякай сисо. С. 199; Нагахара Кэйдзи. Сэнгоку но доран. Нихон но рэкиси. Т.14. Токио, 1976. С. 211.

свидетельствовать и о том, что ее в реальности зачастую игнорировали.

Необходимо помнить и о том, что законы Имагава, как и памятники правовой мысли вообще, «интересует не диахронность, а синхронность». Источники такого типа «описывают не то что было, а чему надлежит быть, то есть фиксируют не реально происшедшие события, а их идеальную структуру, автоматизируя реакцию государства на социально-экологические изменения путем введения однозначных правил функционирования государства»¹⁶.

В то же время в тексте «Канамокуроку» можно увидеть влияние знаменитого законодательного свода эпохи Камакура — «Госэйбай сикимоку» (далее в тексте — ГС). Содержание по меньшей мере десяти его статей [4, 11, 14, 22, 31, 32, 35, 36, 41, 48] перекликается по своей тематике с положениями ИК [2, 8, 10, 13, 22], ИКЦ [6, 11, 13, 21] и СД [4, 11]¹⁷. Но при определенном сходстве рассматриваемых тем трактуются они в ГС и в законах Имагава в большинстве случаев по-разному, и текстуально не совпадает ни одна статья. В большинстве случаев можно сопоставлять и проследивать общие элементы лишь в небольших фрагментах той или иной статьи обоих памятников.

Так, ст. 41 ГС рассматривает вопрос о праве владения детьми, родившимися от сожителства несвободных нухи дзонин (奴婢雑人), принадлежащих разным хозяевам. Кодекс предписывает оставлять детей, в зависимости от их пола, либо с отцом, в случае если родился мальчик, либо с матерью, если на свет появилась девочка. В ст. 21 ИКЦ, напротив, в аналогичной ситуации предусматривается, что родившиеся дети должны принадлежать тому «хозяину», который их содержал с момента рождения. В ГС однозначно запрещается продажа пожалованной сёгуном земли, а в ИК содержится оговорка, позволяющая в экстренных случаях так поступать (хотя речь и идёт о «временной» — на 2–3 года — продаже). Поэтому говорить о том, что «Канамокуроку», да и другие кодексы бункокухо, слепо копировали ГС, не приходится. Сходство рассматриваемых тем свидетельствует о том, что некоторые из стоявших перед созда-

¹⁶ Мещеряков А. Н. Древняя Япония. Культура и текст. СПб.: Гиперион, 2006. С. 25.

¹⁷ См. Приложение 17 в конце статьи.

телями ГС и «Канамокуроку» проблем были похожими, но решали они их в большинстве случаев по-разному. Это вполне понятно, ведь создавались эти источники в разное время и при разных обстоятельствах.

В целом тематику законов Имагава можно разделить на два больших блока: 1) вопросы управления княжеством; 2) взаимоотношения между даймё и вассалами. Исследование о структуре власти сэнгоку даймё в данной статье построено на последовательном изложении этих двух тем.

Вассальная система

*Политика даймё в отношении земельных владений вассалов*¹⁸.

В «Канамокуроку» немало внимания уделяется отношениям даймё с его вассалами и служилыми людьми — рёсю 領主¹⁹ [ИК, 18, 19, 21, 22], дэито 地頭 [ИК, 1, 15; ИКЦ, 9, 12], кюнин 給人 [ИК, 3], хоко но моно 奉公之者 [ИКЦ, 3, 6, 10, 11; СД, 6]. Все эти термины обозначают профессиональных воинов, обязанных нести князю военную службу соразмерно площади находящейся в их владении земли. Размер владений вассалов регистрировался в особом кадастре княжества (Имагава бугэнтё 今川分限帳) [СД, 12]. Им могли принадлежать как пожалованные в качестве вознаграждения за службу участки, так и унаследованные от предков земли (часть которых также могла быть ранее предоставлена даймё). При этом в ст. 12 СД никакого раз-

¹⁸ В законодательных материалах Имагава обнаруживается социальное деление по нескольким критериям. Во-первых, землевладелец (рёсю) противопоставляется крестьянину, платящему в его пользу нэнгу. Во-вторых, господин (сюдзин 主人) стоит над находящимися от него в разной степени зависимости несвободными (хикан 被官, гэнин 下人, нухи 奴婢). Наконец, вассалы и служилые люди даймё отделяются от других социальных слоев. Однако землевладельцы из сословия буси, не служащие даймё и не связанные с ним вассальными отношениями, явственно в тексте памятника не фигурируют.

¹⁹ Рёсю 領主 в законах Имагава — это не только землевладелец, обязанный нести военную службу в пользу даймё даймё, но и буддийский или синтоистский храм. Это бесспорно вытекает из ст. 22 ИК, в которой говорится о рёсю, получивших для своих владений привилегию фуню, но пренебрегающих розыском и поимкой преступников (см. ниже). Между тем именно храмам особенно часто даровалось право фуню.

личия между дарованными даймё и унаследованными землями не проводится — подразумевается, что вассал обязан исправно исполнять все повинности пропорционально площади всех своих владений (как полученных по наследству, так и пожалованных).

В источнике можно найти несколько терминов, обозначающих земельные владения вассала — тигё 知行 [ИК, 13, 14, 16, 20, 21, 27; ИКЦ, 4, 6, 8, 10, 12, 13; СД, 12], сётай 所帶 [ИК, 10, 20, СД, 6], сёрё 所領 [ИК, 1, 2, 10], кюон 給恩, кюбун 給分 (ИКЦ, 10), онкю 恩給 [ИКЦ, 3]. Последние три термина обозначают именно земельный надел, выделенный даймё. В том же смысле в ряде статей, по-видимому, употребляется и слово тигё [ИК, 13]. В то же время термины тигё, сётай и сёрё, могут означать как унаследованные земли, так и пожалование князя [ИК, 13], а также и то и другое одновременно [ИК, 14, 15, 20, 21, 27; ИКЦ, 6].

Служилые люди не имели права свободного отчуждения полученной от даймё земли. В «Канамокуроку» строго запрещается продажа тигё «на вечные времена» [ИК, 13]. Допускается лишь «временная продажа» на срок не более 2–3 лет после обязательного предварительного разрешения княжеского чиновника [ИКЦ, 6]. Подобный шаг считался оправданным лишь при необходимости изыскать средства для выступления в военный поход²⁰ [ИК, 13]. Очевидно, что даймё, вводя вышеупомянутые ограничения, стремился не допустить сокращения слоя буси, находившегося на его службе, что могло подорвать военный

²⁰ «Временная продажа» подразумевала в данном случае возвращение фактически заложенного владения после возмещения долга и начисленных процентов. В эпоху Муромати помимо продажи земли «на вечные времена» были широко распространены и сделки, предполагавшие «продажу» лишь на определенный срок нэнкиури (年季売) и хонсэнгаэси (本銭返). Фактически это была форма заклада земельного владения. В случае нэнкиури земля возвращалась владельцу после истечения определенного периода времени, в который «покупатель» извлекал доход с нее в свою пользу, автоматически. Сделка типа хонсэнгаэси предполагала возврат участка земли лишь после выплаты суммы, уплаченной «покупателем» (фактически кредитором), с набегавшими процентами. По условиям хонсэнгаэси продавец (а фактически должник) мог потерять свое владение, которое в случае неуплаты долга переходило в руки займодавца. (Нихон хосэйси. Токио. Сэйрин сёин, 2007. С. 152–153). В законах Имагава упоминаются соглашения с условиями хонсэнгаэси.

потенциал княжества. Ведь именно за счёт доходов со своих земельных владений дзито во время военных кампаний составлял определенное количество соответствующим образом экипированных военных слуг.

Важно отметить, что сэнгоку даймё, как ранее и некоторые сёгун, а также сам сёгун, регламентировали распоряжение не только жалованными, но и фактически всеми остальными землями своих вассалов. Так, они утверждали собственность переданных по наследству земель²¹, а также санкционировали сделки по продаже земель.

Из текста «Канамокуроку» неясно, запрещал ли даймё, согласно «Имагава канамокуроку», окончательную продажу не только пожалованной, но и доставшейся от предков земли. Трактовка термина тигё [ст. 13 ИК], как совокупности всех земельных владений вассала (и пожалованных и унаследованных), позволила бы ответить на этот вопрос утвердительно.

Между тем, согласно «Роккакүси сикимоку» [ст. 10], пожалованную землю можно было отчуждать, заручившись согласием даймё, распоряжение «частными владениями» (сирё 私領) было совершенно свободным. В «Дзинкайсё» также нет статей, которые запрещали бы продажу вассалом сирё. Ст. 12 «Косю хатто-но сидай» вводит запрет на продажу земельного пожалования (онти), но не «частных» земель. Иными словами, регламентировалось лишь распоряжение дарованными даймё, но не унаследованными землями.

Однако, как свидетельствуют положения «Канамокуроку», многие самураи попадали в долговую кабалу и разорялись, теряя все свои земли. Попавшие в бедственное положение вассалы просили помощи у даймё в уплате долга. Однако составитель ИК в ст. 20 грозит конфисковывать владения тех, кто обращается к даймё с подобными прошениями. Но в том же фрагменте упоминается о случае удовлетворения ходатайства некоего Ихара Суо-но kami по причине его заслуг в качестве потомственного вассала. Имагава Удзитика пришлось в качестве возмещения долга передать заимодавцу из своих прямых владений (рёсё 料所) деревню Яидзу [ИК, 20].

Очевидно, что княжеской власти было невыгодно брать на себя возвращение долгов своих самураев. В вышеупомянутом

²¹ *Кацумата Сидзю*. Сэнгокухо сэйрицу сирон. С. 260.

случае даймё пришлось передать часть своего земельного домена. Между тем уменьшение домена ослабляло материальную основу власти даймё. Доходы от этих земель были одним из главных источников пополнения княжеской казны и фондом, из которого даймё раздавал земельные пожалования.

Однако, как следует из уложения, даймё в ряде случаев приходилось идти на такой шаг. Учитывая личный характер отношений между князем и его людьми, невозможно было игнорировать требования верой и правдой служивших князю вассалов.

В то же время законодатель пытается защитить от полного разорения служилых людей, просрочивших выплату своих долгов. Даймё пытался ограничить произвол ростовщиков, регулируя их отношения с должниками. В кодексе устанавливалось максимальное значение процентной ставки по просроченным рисовым и денежным ссудам [ИК, 18, 19]. По истечении шести лет займодавец был вправе принудительно взыскать долг, однако только после предварительного уведомления о своих действиях княжеского должностного лица.

Тем не менее, даймё Имагава не смогли остановить процесс разорения части своих вассалов. Об этом свидетельствует ст. 6 ИКЦ, запрещающая, как и «во времена Дзодзэндзи доно (Имагава Удзитика)», обращаться к даймё с просьбами о предоставлении льготных условий по выплате долга, не подпадая под действие особого указа даймё — токусэй (徳政). Под этим словом подразумевалась адресная, т.е. применявшаяся в отношении отдельных вассалов, отмена долговых обязательств, санкционировавшаяся даймё в ответ на обращения²². Таким образом, данная статья сообщает о том, что процесс обезземеливания вассалов продолжался и во время правления Ёсимото, что не в последнюю очередь объясняется активной завоевательной политикой последнего. В ряде случаев даймё были вынуждены аннулировать долговые обязательства, чтобы не допустить полного разорения кюнин.

Княжеская власть не останавливалась на введении жестких ограничений прав вассала распоряжаться земельным держанием. Даймё не позволял своим служилым людям без согласования с ним передавать по наследству земельную собственность и

²² Кубота Масаки. Указ. соч. С. 36–37. К таким мерам прибегали Камакура и Муромати бакуфу.

статус вассала. Княжеская власть не могла быть безразлична к этому вопросу, ведь от личных качеств наследника зависело то, как он будет исполнять военную службу и другие повинности.

В период Муромати в военных домах борьба старшего и одного из младших братьев за наследство и место главы клана — распространённое явление. Это один из важнейших факторов, во многом обусловивший «системное» накопление конфликтного потенциала в социально-политической системе Японии XV–XVI вв., и, в конечном счете, политическую дезинтеграцию сёгуната Асикага. Достаточно в этой связи вспомнить обстоятельства, при которых началась смута годов Онин, и состав противоборствовавших Восточного и Западного лагерей. В этой связи регламентация даймё процесса наследования статуса и имущества вассала [ИКЦ, 10, 11, 12] вполне объяснима — так княжеская власть стремилась свести к минимуму риски распрей и междоусобиц внутри служилых домов.

Согласно ст. 10 ИКЦ, старший сын вассала (хоко-но мо-но 奉公之者) получал большую часть передаваемой отцом на наследству земли (тигё 知行). Соответственно, на него переходило обязательство по военной службе князю. Другим братьям причиталась доля тигё при разделе наследства, однако они не могли окончательно отделиться от старшего брата и должны были ему верно служить (тякуси ни ёрики субэки ко-то 嫡子に与力すへき事). Предполагалось, что выходить на военную службу и исполнять иные повинности младшие братья должны были под началом наследника (старшего брата). Отношения господства-подчинения напрямую выстраивались между именно между князем и основным наследником (сорё 惣領). Остальным сыновьям раздельная с сорё служба не позволялась. Получивший земельное пожалование от даймё младший брат должен был немедленно возратить надел и нести службу вместе со старшим. Согласно источнику, в норме претендовать на непосредственную связь с даймё мог именно старший брат, только он был вправе рассчитывать на новое земельное пожалование (кюон 給恩).

Таким образом, судя по данному фрагменту уложения, все большее значение приобретало право первородства, хотя говорить об окончательной победе принципа майората не приходится. Продолжался процесс усиления власти старшего брата

как главного наследника над младшими, которые фактически превращались в его служилых людей. Именно через сорё даймё стремился контролировать кланы вассалов.

Вместе с тем ст. 10 не исключает в ряде случаев выхода младших братьев из-под подчинения сорё и установления отношений зависимости между ними и даймё напрямую. Во-первых, между братьями мог быть заключен договор, согласно которому младший брат передавал в подчинение старшему ту группу зависимых людей и слуг, которая после раздела наследства должна была ему служить. В случае, если старший брат незаконно захватывал удел младшего, за последним признавалось право возбудить против него судебное преследование. Выигрывший тяжбу младший брат разрывал прежние отношения с сорё. За проявление особой преданности младшие братья также могли получить от даймё земельное пожалование. Во всех указанных выше случаях они фактически повышали свой статус и завязывали прямые отношения с князем [ИКЦ, 10].

Как следует из ст. 10 ИКЦ, наследодатель мог назначить своим преемником и другого сына, не обязательно старшего. Однако в такой ситуации он должен был заручиться согласием даймё и известить о своём решении всех сыновей. Согласно ст. 11, отцу позволено в случае проявления со стороны старшего сына непочтительности и пренебрежения к службе лишать его прав сорё и передавать их одному из младших или приёмному сыну²³. Однако в уложении осуждается неправомерный отказ отца признать основным наследником старшего сына и недвусмысленно выражается намерение княжеской власти пересматривать подобные решения²⁴.

Между тем в «Косю хатто но сидай» [ст. 31] регулировалась только передача детям служилого человека пожалованной земли (онти), но всем остальным имуществом, в том числе наследственными земельными владениями, он мог распоряжаться по своему усмотрению без оглядки на даймё. Согласно «Дзинкай-

²³ При этом, по ст. 10 ИКЦ, особые права по распоряжению наследством имели асигару «родом из других провинций» 他国入足輕. Они могли «благодаря тому, что служат в одиночку» передавать дарованный князем надел выбранному по своей воле наследнику, без предварительного согласования его кандидатуры с даймё.

²⁴ См. текст ст. 11 ИКЦ в приложении.

сю» [ст. 101, 110], решающую роль в распоряжении наследством также играл отец. Таким образом, законы Имагава гораздо строже регламентируют процесс передачи земельных владений по наследству (причем не только пожалованных, но и «частных»), чем другие кодексы эпохи сэнгоку.

Кроме того, правитель стремился не допустить при разделе имущества излишнего дробления владений. Как следует из законов Имагава [ИКЦ, 12], получение младшими сыновьями одной трети или половины «лена» считалось отклонением от нормы, допускалась передача лишь одной десятой или одной пятой части. Чрезмерное уменьшение удела сорё за счет долей других сыновей могло осложнить несение военной службы и выполнение иных повинностей в пользу князя.

Таким образом, законы Имагава обстоятельно регламентируют порядок наследования владений и статуса княжеского служилого человека. С одной стороны, защищаются права старшего сына как основного наследника. С другой стороны, за младшими сыновьями также закрепляется часть переходящей по наследству земли, которая ограждается от возможных посягательств старшего брата.

Текст памятника хорошо демонстрирует, что княжеская власть стремилась не допустить дробления «ленов» своих вассалов, и, тем самым, сохранить слой служилых людей, способных нести полноценную военную службу. Кроме того, законодатель, регламентируя процесс наследования, стремится избежать возникновения распрей внутри военных домов вокруг наследуемой земли и статуса. В то же время законы Имагава показывают, что даймё активно вмешивался в процесс передачи земельных владений и играл важную роль при выборе наследника.

Роль даймё в регулировании конфликтов между служилыми людьми.

Княжеская власть в источнике выступает в качестве посредника в решении конфликтов, возникавших между его вассалами относительно спорных земельных участков на границах владений, права пользования оросительными каналам [ИК, 2, 3, 15]. Даймё грозит отбирать треть земельных владений у рёсю, подавших необоснованный иск о пересмотре границ. В случае, если из-за затопления морем или рекой первоначальные грани-

цы между владениями было трудно установить, законодатель предписывает делить поровну спорный участок либо передавать его другому служилому человеку.

Кроме того, в законах Имагава большое внимание уделяется проблеме возвращения беглых несвободных слуг и рабов [ИК, 5, 6; ИКЦ, 21]. В эпоху Муромати эта тема, как известно, неизменно поднималась в договорах между участниками лиг провинциальных землевладельцев — кокудзин (кокудзин икки 国人一揆). Они брали на себя взаимное обязательство возвращать бежавших «холопов».

В законах Имагава вопрос о том, кому должен служить бежавший «холоп», предписывается решать в княжеском суде. Прежнему хозяину запрещалось самовольно задерживать своего бывшего хикан 被官, если тот служил новому господину. Устанавливался срок давности в 20 лет, по истечении которого прежний господин уже не мог заявлять о своих правах на беглеца. Исключение делается лишь для наследственных хикан и для тех слуг, «на которых лежит какая-либо вина»²⁵.

В «Канамокуроку» ясно прочитывается намерение даймё в корне пресечь возможные войны и раздоры между вассалами, представлявшие потенциальную угрозу его власти. Так, в своде, по сравнению с предшествующими установлениями Муромати бакуфу и другими бункокухо, наиболее законченное воплощение получил знаменитый принцип кэнка рёсэйбай 喧嘩両成敗²⁶,

²⁵ Подобная оговорка, предположительно, снимала временные рамки поиска беглых хикан и тем самым значительно расширяла возможности для возвращения их прежнему господину. Определяя хикан как несвободные категории населения, следует сделать важную оговорку. Во-первых, хикан являлись не только слугами в собственном смысле этого слова, выполнявшими в поместье хозяина различные работы, в том числе сельскохозяйственные. Многие из них также входили в военный отряд, с которым их господин выступал в военный поход по приказу даймё. К таким «боевым холопам» можно отнести касэмоно かせもの из ст. 21 ИКЦ. Во-вторых, в других источниках эпохи Муромати можно зафиксировать хикан, гораздо меньше зависевших от господина, их вообще нельзя считать несвободными. Их отношения с хозяином нередко определялись письменным договором.

²⁶ Согласно законам Муромати бакуфу, при определении меры наказания для участников вооруженной ссоры использовалось два принципа. Во-первых, осуществлялась попытка выявить мотивы затеявшей стычку стороны. Если к нападению привела какая-либо «вес-

согласно которому предписывается казнить ввязавшихся в вооруженную ссору без выяснения мотивов и «правоты» обеих сторон и разбора дела в суде²⁷ [ИК, 8]. Одинаковое наказание предполагается как для атакующей, так и для защищавшейся стороны.

Согласно ИК, иски по поводу гибели сообщников во время подобных стычек в принципе не принимались княжеским судом [ИК, 8]. Все участники вооруженного столкновения, а не только её зачинщики, предавались одинаковому наказанию — смертной казни [ИК, 9]. Закон проявлял снисхождение лишь в том случае, если подвергшаяся нападению сторона не оборонялась. При этом служилого человека, причастного к инциденту, для допроса мог задержать его собственный господин. Однако если после задержания преступник совершал побег, его господин лишался своих земельных владений [ИК, 10]. Если родители повздоривших детей вместо того, чтобы их унять, «давали волю своему гневу» (т.е. сами начинали ссору), кодекс предписывает наказывать и тех и других (мера наказания не уточняется) [ИК, 11]. В последнем отрывке, несомненно, имелись в виду вассалы князя и их отпрыски.

Тем самым в источнике вооруженные конфликты буси ставятся вне закона, а их участники строго наказываются. При этом даймё рассматривал подобные инциденты не как исключительное дело участвовавших в них сторон, но как вопрос первостепенной важности для княжества в целом. Отрицался известный обычно-

кая» причина, напавшая сторона подергалась более легкому наказанию. Во-вторых, независимо от «справедливости» дела, которое послужило поводом для атаки, наказание для оборонявшейся стороны было более мягким. Впоследствии, в ряде указов бакуфу, (правда, изданных для определенных районов, а не для всей страны) обнаруживается уже иной принцип равного наказания и для зачинщика и для защищавшейся стороны. См. *Кацумата Сидзю*, Комментарии. С. 452.

Принцип кэнка рёсэйбай обнаруживается практически во всех бункокухо «Дзинкайсё» [ст. 17, 38, 39, 40], «Юкиси синхатто» [ст. 5], «Тёсокабэси садамэгаки» [ст. 25], «Косю хатто но сидай» [ст. 17], «Рок-какуси сикимоку» [ст. 12]. Впоследствии во время правления Тоётоми Хидэёси, а также в эпоху Эдо это правило стало неотъемлемой частью законодательства бакуфу и военных домов.

²⁷ Очевидно, что имеются в виду представители военного сословия, хотя не следует забывать о том, что в ту эпоху оружием обладали и другие слои населения, например, монахи, а также крестьяне.

правовой принцип «японского средневековья» — использование военной силы для решения споров и конфликтов.

Суровое наказание ввязавшихся в вооруженную ссору самураев диктовалось необходимостью консолидации внутренних сил княжества для ведения внешних войн и обороны от враждебных соседей. Судя по всему, законодатель осознавал, что даже незначительная распря могла перерасти в масштабный конфликт между служилыми родами. Японец периода Муромати, подобно средневековому европейцу, был тесно интегрирован в целый ряд социальных групп, с которыми он соотносил свое поведение. Естественно, что столкновения между индивидами рассматривались не просто как их личный конфликт, а как вражда между коллективами, частью которых они себя осознавали.

Таким образом, даймё стремится пресечь возможные конфликты среди самураев своего княжества, а также монополизирует роль верховного арбитра (и посредника) в разрешении возникающих между ними споров и противоречий.

Вассальная и социальная иерархия.

ИК, ИКЦ и СД не дают развернутого описания стратификации вассалов и служилых людей даймё. Во многом это объясняется характером самого источника, предназначенного в первую очередь для решения судебных тяжб. Тем не менее, в тексте законов фигурируют следующие важнейшие категории вассалов. Это, во-первых, икка — слой вассалов, находившийся в родстве с княжеской династией [ИК, 20]. Во-вторых, косвенно упоминаются фудай касин 譜代家臣 — потомственные вассалы дома Имагава (там же). В-третьих, в ст. 5 ИКЦ речь идёт об уамавари 馬廻 — самураях из личной гвардии даймё²⁸. Наконец, в ст. 10 ИКЦ фиксируются такокунин-но асигару — перешедшие на службу князю выходцы из других провинций.

Одну часть слоя фудай касин составляли буси, служившие дому Имагава с самого момента назначения его представителей на пост сюго провинции Суруга в XIV в. К их числу историки относят возводивших свое происхождение к одной из ветвей

²⁸ Овада Тэцуо. Имагава Ёсимото. С. 83. Отряды уамавари были сформированы при Имагава Удзитэру. В эти подразделения набирались молодые самурай, сыновья крупных вассалов дома Имагава. Аналогичные структуры существовали и в других княжествах.

Гэндзи (Тада Гэндзи) Кусима, Мацуи, выходцев из гокэнин (прямых вассалов сёгуна) провинции Ямасиро, а также такие видные военные дома, как Асахина, Окабэ, Юи. Изначально они являлись влиятельными землевладельцами Суруга, постепенно превратившись в вассалов Имагава. Именно фудай касин формировали ядро административного аппарата княжества (см. ниже). Наконец дзито (кюнин) в тексте «Канамокуроку» — мелкие и средние землевладельцы, также причисляемые к разряду фудай касин²⁹.

Вместе с тем в «Канамокуроку» вообще не фигурируют иные группы вассалов — т.н. кунисю (国衆) и такокусю (他国衆). Их зависимость от князя была относительно слабой, и, по сравнению с фудай касин, они обладали значительной степенью самостоятельности. В княжестве Имагава к кунисю относились могущественные дома Аmano, Ии³⁰. К такокусю японский учёный Аримицу Югаку причисляет, в частности, клан Мацудайра из Микава.

К кунисю относился и клан Кадзураяма, земли которого граничили с княжествами Такэда и Гоходзё. Удачное расположение владений было одним из факторов, позволявших Кадзураяма сохранять известную автономию, лавируя между тремя княжескими фамилиями. Кадзураяма породнились с Гоходзё и одно время враждовали с домом Имагава. Кадзураяма, подобно даймё Имагава, лично раздавали грамоты о земельных пожалованиях, подтверждали право собственности на землю, а также составляли земельные кадастры в своих владениях. Фактически являясь вассалами Имагава, они контролировали полунезависимое от них территориальное образование. В распоряжении Кадзураяма находились значительные военные силы³¹.

Скорее всего, действие «Имагава канамокуроку» не распространялось (или лишь частично распространялось) на кунисю и такокусю. Они принимали участие в военных кампаниях Имагава и фактически согласовывали с даймё свою «внешнюю политику». Однако их отношения с княжеской властью уместнее

²⁹ Сэнгоку но тиики кокка. Под ред. Аримицу Югаку. Нихон то дзидай рэкиси. Т.12. Токио. Ёсикава кобункан, 2003. С. 138.

³⁰ Там же. С. 139.

³¹ Овада Тэцуо. Имагаваси касиндан но кэнкю. Труды Овада Тэцуо. Т.1. Токио. Сэйбундо сьппан, 2001. С. 6–8, 10.

назвать неравноправным союзом, возникавшим часто после военного подчинения. В знак покорности и заключения союза они обменивались с даймё письменными договорами, содержащими взаимные обязательства и клятвы³². Тем самым подерживалась некоторая видимость равенства в отношениях, что нехарактерно для связей даймё с другими вассалами. Однако при первой же благоприятной возможности кунисю и такокусю могли переметнуться на сторону враждебных даймё соседей. Их лояльность, таким образом, не была гарантирована.

Наконец, немало внимания в ИК уделено отношениям ёриоя-ёрико (寄親寄子) — особому типу социальной связи между служилыми людьми даймё. Это социальное явление заключалось в установлении отношений господства-подчинения между вассалами даймё и мелкими и средними землевладельцами, в первую очередь, зажиточными и политически активными слоями японской деревни. Этот механизм формировался даймё для усиления военного потенциала княжества, упорядочивания вассально-иерархических связей, укрепления контроля над деревенской общиной.

В ИК упоминаний о ёрико и ёриоя нет, регулирующие их отношения нормы появляются в ст. 2 и 3 ИКЦ. Можно предположить, что действительно массовое распространение эти связи получили именно при Ёсимото. Отношения между ёрико и ёриоя можно обнаружить практически во всех княжествах первой половины XVI в. — Датэ, Гоходзё, Такэда, Имагава, Роккаку, Мори, Тёсокабэ, Отомо. При этом использовались разные термины для обозначения как ёриоя (также именовались содзя, синан), так и ёрико, фигурирующих в законах Имагава как ёрики, досин(与力, 同心).

В ИКЦ ёриоя выступает в качестве посредника ёрико в княжеском суде ёрико не может обращаться со своим иском напрямую к даймё и его представителям, он должен прибегнуть к содействию своего ёриоя [ИКЦ, 2, 3]. Аналогичные правила содержатся и в других бункокух³³. Согласно ст. 3 ИКЦ, ёриоя

³² *Курусима Норико*. Икки то сэнгоку даймё. Нихон но рэкиси. Т.13. Токио. Коданся, 2001. С. 194.

³³ В частности, в «Косю хатто но сидай» [ст. 28], «Роккакуси сикимоку» [ст. 58] и «Юкиси синхатто» [ст. 21].

был вправе отклонить «неоправданную», по его мнению, жалобу ёрико.

Слой ёрико выглядит неоднородным в законах Имагава терминами досин/ёрики обозначаются две различные социальные группы. В первую входят ёрико, зависящие от своего ёриоя в плане судебного посредничества. В ст. 3 ёриоя фактически запрещается ставить таких ёрико в более тесную от себя зависимость. Осуждаются ёриоя, отказывающиеся в судебном посредничестве без письменной клятвы служить вечно, «подобно младшим братьям», тем ёрико (тодза но ёрико 当座の与力), которые не связаны с ними особо близкими отношениями³⁴. Вместе с тем, как следует из ИКЦ, другие ёрико поддерживали гораздо более тесную связь со своим ёриоя. Они получали от него земельные наделы или жалование (ути-но горёку 内の合力). Ёриоя также мог добиться от даймё выделения своему досин участка земли из княжеского домена³⁵. В таком случае досин обязан служить своему ёриоя «вечно», отмечается в уложении.

В ст. 3 ИКЦ осуждается «своевольный» уход ёрико от своего покровителя и подача иска даймё через другого человека. Однако закон в ряде случаев позволял обращаться к даймё, минуя ёриоя. Например, в ситуации, когда тот не соглашался передать «справедливую» жалобу. Подобная формулировка наводит

³⁴ В тексте статьи употреблен термин ёсими. Это слово использовалось в среде буси как синоним близких отношений, глубокой личной связи, отношений покровительства между господином и его служилым человеком — см. комментарий Кацумата Сидзую к ст. 3. Кацумата Сидзую, Комментарии..., с.200.

³⁵ В соответствующем фрагменте ст. 3 ИКЦ употреблен термин онкю 恩給. Как и в случае с термином ути но горёку, онкю может, вероятно, означать не только предоставление со стороны ёриоя участка земли, но и выделение ёрико жалования за службу.

Следует отметить, что отношения между ёриоя и ёрико, в том виде в каком они отражены в законах Имагава, выглядят совсем иначе, чем узы, соединявшие господина (сюдзин 主人) и его несвободного слугу (хикан 被官, гэнин 下人). Господин сохранял и мог предъявить свои права на беглого хикан на протяжении 20 лет, а срок розыска наследственного хикан вообще не ограничивался [ИК, 6]. Господин также обладал элементами уголовной юрисдикции над холопом. Он мог задерживать виновного в грабеже или ввязавшегося в вооруженную стычку хикан для допроса [ИК, 10]. Кроме того, в ряде случаев он мог наказывать своего слугу [ИК, 9].

на мысль, что в действительности ёрико могли рассчитывать на заступничество другого вассала даймё, если по тем или иным причинам в нем отказывал их ёриоя. Кроме того, даймё разрешал ёрико обращаться в обход своего ёриоя с исками, касающимися интересов всего княжества, а также происков врага и измены [ИКЦ, 2].

В то же время в уложении права ёрико определенным образом защищены княжеской властью. Даже ёрико, получившие от ёриоя земельное держание или жалование, как следует из законов Имагава, могли разорвать с ним связь, если он наносил им обиды и творил в их отношении несправедливости. Иными словами, допускалась возможность ухода ёрико к другому «патрону». Характерно, что в княжестве Гоходзё княжеская власть проводила расследования злоупотреблений, допущенных ёриоя в отношении ёрико³⁶.

Таким образом, князь выступает в уложении в роли арбитра в отношениях между ёрико и ёриоя. Он определяет в общем виде «права и обязанности» обеих сторон, должное и недолжное поведение каждой из них. Очевидно, что поддержание стабильных связей между ёриоя и ёрико было выгодно даймё. Однако в уложении не поясняется, какие именно социальные группы входили в слой ёрико. Из других источников известно, что его составляли мёсю, дого и дзидзамураи (名主, 土豪, 地侍) — в японской историографии так обозначаются мелкие землевладельцы, верхние слои японской деревни. В качестве ёриоя выступали вассалы даймё, занимавшие должности в военно-административной системе княжества — управители замков, уездные начальники и др³⁷.

В ст. 6 СД владения хоко-но моно обозначается термином сётай мёдэн 所帯名田. Сётай означает владение вассала. Слово же мёдэн в ст. 1 ИК — земельное владение представителей деревенской верхушки — мёсю. Можно предположить, что использование термина сётай мёдэн в Судебнике Имагава, как эквивалента владений служилого человека, свидетельствует о повсеместной мобилизации слоя зажиточных крестьян и мел-

³⁶ *Икэгами Хироко*. Сэнгокудзидай сякай кодзо но кэнкю. Токио. Адзэкура сёбо. 1999. С. 77.

³⁷ *Акияма Нобутака*. Сэнгоку даймё Мориси но кэнкю. Токио. Ёси-кава кобункан. 1998. С. 123.

ких землевладельцев княжеской властью в систему вассально-иерархических связей при Имагава Ёсимото. Не случайно организация ёриоя-ёрики описывается в ИКЦ, но не в ИК.

Роль механизма ёриоя-ёрико в военной организации в «Канамокуроку» обходится молчанием. Между тем из ёрико формировались военные отряды, которые во время военных походов подчинялись командованию ёриоя. Так, в княжестве Мори существовали особые военные группы иссёсю (一所衆), состоявшие из ёрико. Они создавались по прямому указанию даймё, а ёриоя выступали в роли военных предводителей иссёсю во время войны³⁸.

Князья Имагава, как и Мори, доверяли создание и командование отрядами ёрико лишь своим наследственным вассалам из разряда фудай. Среди ёриоя практически не было такокусю или кунисю³⁹. Очевидно, что даймё меньше им доверяли. Потомственные вассалы по размеру своих земельных владений и по количеству служивших им самураев зачастую уступали кунисю. Их предки из поколения в поколение служили роду Имагава, что превращало их в основную опору княжеской власти.

В княжестве Гоходзё ёрико обычно получали наделы из земельного пожалования, предоставленного даймё ёриоя. В этом случае, несмотря на возникавшие отношения покровительства, они наравне с их «патроном» рассматривались как служилые люди даймё, а также держали землю от князя, а не от ёриоя. Даймё определял размер тех повинностей, которые исполняли ёрико за полученный земельный участок. Такие ёрико обладали теми же правами на переданные им владения, что и их ёриоя над пожалованной их князем землей, подчеркивает Икэгами Хироко⁴⁰. И те и другие, наконец, были должны нести военную службу. Вместе с тем в документах дома Гоходзё встречается ёрико иной категории они получали наделы не от даймё, а от

³⁸ Как отмечает Акияма Нобутака, систему иссёсю дом Мори фактически перенял у клана Оути. Как известно, большую часть территории княжества Оути Мотонари поставил под свой контроль. Акияма Нобутака. Указ соч. С. 112.

³⁹ Акияма Нобутака. Указ. соч. С. 112. Овада Тэцуо. Имагава касиндан. С. 4.

⁴⁰ Икэгами Хироко, Указ. соч. С. 72.

своего ёриоя, их владельческие права на эти участки были гораздо слабее.

Создание княжеской властью системы ёриоя-ёрико преследовало несколько важных целей. Во-первых, ставя под военное командование своих наследственных вассалов деревенскую верхушку, даймё расширял ряды своих служилых людей и укреплял свои военные силы. По оценке Овада Тэцуо, в знаменитой битве при Окэхадама армия Имагава Ёсимото насчитывала 25 тыс. человек, большинство которых составляли дого, дзидзамурай и их слуги⁴¹, входившие в слой ёрико. Даймё эпохи сэнгоку удалось собирать крупные армии во многом за счет подчинения деревенской верхушки. В княжествах Гоходзё и Имагава, отряды ёрико были главной военной силой, на которую опирались управители замков, назначаемые даймё. Сами же замки были административно-военными центрами, с помощью которых даймё контролировали свои земли⁴².

Вместе с тем, вовлекая в сеть вассально-иерархических связей мёсю, даймё укрепляли свою власть над деревенской общиной. Зажиточные крестьяне, превращаясь в их служилых людей, одновременно становились опорой господства даймё над остальными земледельцами.

В заключение необходимо подчеркнуть, что в изучаемом источнике вся вассальная система «замкнута» на даймё, он играет решающую роль в её структурировании. Лишь князю вассал обязан верно и преданно служить, о лояльности и каких-либо обязательствах по отношению к сёгуну не сказано ни слова.

Управление княжеством

Административный аппарат княжества. Как следует из законов Имагава, даймё правил своими владениями опираясь на административный аппарат, высшие посты в котором были распределены между его вассалами из разряда фудай касин. При этом многие должности со сходными названиями и функциями существовали и в Муромати бакуфу.

⁴¹ Овада Тэцуо. Имагава Ёсимото. С. 173.

⁴² Икэгами Хироко. Указ. соч. С. 77.

В СД упоминается хёдзёсю (評定衆)⁴³. Это группа могущественных и наиболее близких к даймё вассалов — Миура, Асахина, Кусима, по существу составлявших важнейший орган управления княжеством. Известно, что в политической системе Камакура и Муромати бакуфу, а также в других княжествах эпохи сэнгоку, функционировал орган с таким же названием.

Члены хёдзёсю, как следует из ст. 1 СД, должны были 6 раз в месяц⁴⁴ собираться для разбора судебных дел, в их же компетенцию входило решение важнейших вопросов, связанных с внутренней и внешней политикой бункоку. Это не что иное, как высший совещательный орган при особе даймё, также игравший роль «верховного суда». Состав хёдзёсю не был постоянным, число его членов нередко менялось⁴⁵, а в его работе могли принимать участие некоторые бугёнин, однако последние, в основном, отвечали за претворение в жизнь решений хёдзёсю⁴⁶.

В законах Имагава нет никаких свидетельств ограничения хёдзёсю власти даймё. Напротив, правитель определяет расписание заседаний хёдзёсю, предписывает сюкуро и бугёнин, которые участвовали в работе этого органа, своевременно докладывать ему о поступающих исках и жалобах, а также не допускать промедления в вынесении судебных решений [СД, 1, 7].

Бугё (бугёнин 奉行人), которые фигурируют в тексте законов Имагава⁴⁷, — это должностные лица на службе даймё. Не все из них имели чётко обозначенный круг обязанностей. Одни бугёнин постоянно находились в Сумпу (駿府) при особе даймё, другие выступали в роли эмиссаров, передавая его распоряже-

⁴³ СД, ст. 1, 2, 7. В Судебнике Имагава упоминаются также сюкуро (宿老) — виднейшие вассалы и сановники, входившие в хёдзёсю.

⁴⁴ При этом три дня следовало разбирать дела провинций Тотоми и Суруга, а в оставшиеся три дня — иски в провинции Микава. Согласно обычаям судебной системы военного сословия, суд собирался для разбора дел 6 раз в месяц. См. например «Оутиси кабэгаки», ст. 47.

⁴⁵ *Аримичу Югаку*. Сэнгоку даймё Имагаваси но кэнрёку кодзо. Сэнгоку сёкуоки но кэнрёку то саякай. Под ред. Хонда Такасигэ. Токио. Ёсикава кобункан, 1999. С. 39.

⁴⁶ Сэнгоку но тиики кокка. С. 141, 144. *Аримичу Югаку*. Указ. соч.. С. 41.

⁴⁷ Упоминаются в ИК, ст. 18, 19, 21; ИКЦ, ст. 15; СД, ст. 1, 3, 4, 7, 8, 11.

ния⁴⁸. В то же время существовали бугёнин со строго очерченными административными функциями, а также чиновники, отвечавшие за управление определенными районами княжества. В ИКЦ упоминается тэрабугё (寺奉行), отвечавший за надзор над кигандзи (祈願時) — важнейшими в бункоку буддийскими храмами, опекаемыми даймё [ИКЦ, 18], из документов дома Имагава известны администраторы, занимавшиеся сбором тансэн, проведением кэнти, ведавшие военными приготовлениями (ярибуге, тэппобугё) и др.

Мокудай (目代) в «Канамокуроку» [ИКЦ, 5, 16] — чиновник, осуществлявший административно-полицейские функции в столице княжества Имагава — Сумпу, где он мог выступать при необходимости в роли заместителя даймё. Мокудай играл важную роль в проведении религиозных церемоний в особо почитавшемся домом Имагава синтоистском святилище Асама дзиндзя (Сэнгэн дзиндзя 浅間神社) в Сумпу⁴⁹. Мокудай также выполнял функции полицейского надзора по отношению к самураям из личной гвардии даймё — уамавари [ИКЦ, 5].

Кубонин (公方人), служившие под началом бугёнин, отвечали за исполнение судебных решений, взыскание неуплаченного крестьянами подати (нэнгу), просроченных долгов и взимание повинностей в пользу даймё⁵⁰. Согласно ст. 15 ИКЦ, кубонин устанавливал границы (межи) вокруг земельного участка, являвшегося объектом тяжбы. Кроме того, в «Канамокуроку» можно найти термин тосики (当職) [ИК, 25; ИКЦ, 5, 20, 22]. Это не конкретная должность, а обозначение княжеских администраторов вообще. Дайкан (代官) [ИКЦ, 9] управляли княжеским доменом, в котором отвечали за сбор нэнгу. Они также собирали подати и платежи, которые шли в казну даймё — тансэн и мунабэцусэн (как с княжеского домена, так и с остальных земель).

Из анализа законов Имагава нельзя получить полную картину административной системы княжества. Нет никакой информации о целом ряде важных должностей. Например, ничего не сказано о дзёдай (城代) — управителе замка, и гундай (郡代)

⁴⁸ Аримицу Югаку. Указ. соч. С. 41.

⁴⁹ Там же. С. 48, 49.

⁵⁰ Кацумата Сидзуо. Комментарий. С. 204.

— начальнике уезда⁵¹. В отличие от сводов эпохи Нара и Хэйан, какого-либо упорядоченного и систематизированного описания управленческого аппарата в законах Имагава не имеется.

Управленческая система княжества строилась на основе личных отношений между даймё и его вассалами. Многие должности передавались по наследству в одном и том же служилом роду. Естественно, что какого-либо подобия разделения властей на судебную, законодательную и исполнительную в «Канамокуроку» не обнаруживается. Так, бугёнин, как и члены хёдзёсю, были одновременно и судьями и администраторами. Нет и строгого разделения функций между различными должностными лицами. Однако достаточно простой по своей структуре административный аппарат, как и вассальная организация, подчиняется даймё, и только ему.

Кэнти в законах Имагава. Ряд положений «Канамокуроку» имеет отношение к важнейшему направлению внутренней политики сэнгоку даймё — составлению земельных кадастров на основе обмера земли (кэнти⁵² 見地). Первый кэнти Имагава Удзитика, судя по дошедшим до нас источникам, провел в 1518 г. в провинции Тотоми в поместье (сёэн) Сагара⁵³.

⁵¹ *Аримичу Югаку*. Указ. соч. С. 33. Дзёдай ведали вверенными их руководству военными отрядами, размещавшимися в замке. Они также были вправе облагать население прилегающих к замку районов рядом повинностей — по строительству укреплений, снабжению продовольствием гарнизона замка и др.

⁵² Самой важной целью кэнти было определение площади и доходности того или иного землевладения. Исходя из этого, вычислялся, в частности, объем нэнгу, который обязаны были платить крестьяне. Необходимо отметить, что в результате осуществления кэнти сэнгоку даймё создавали т.н. систему кандака (貫高), служившую для выражения ценности земли в денежном эквиваленте — канмон (貫文). С помощью кандака даймё упрочили свой контроль над вассалами, появился относительно простой и универсальный способ определения размера военной службы вассалов (т.е. сколько и как экипированных воинов кунин должен вести в поход и др.). В то же время укреплялась и финансовая основа власти князя — на основе кандака осуществлялось налогообложение. Однако в ИК, ИКЦ и СД каких-либо сведений о системе кандака нет.

⁵³ *Овада Тэцуо*. Сэнгоку даймё. С. 128.

В ст. 12 СД⁵⁴ осуждается сокрытие вассалом даймё дзито (地頭) от княжеской власти истинного размера земельных владений. Причем указывается, что донести об утаивании излишков могли крестьяне (хякусё 百姓), обратившиеся к князю с просьбой о проведении кэнти во владениях дзито. В документах клана Имагава зафиксировано немало жалоб со стороны дзидзамураев и крестьян на то, что княжеские вассалы умалчивают о настоящей величине своих поместий⁵⁵.

С одной стороны, в ст. 12 законодатель заявляет об отказе от принятия подобных исков, выражая тем самым доверие своим вассалам. Донесения крестьян не считаются достаточным основанием для начала судебного разбирательства против дзито. С другой стороны, даймё, как вытекает из статьи, не может игнорировать факты сокрытия значительных земельных площадей. Это объективно шло вразрез с его интересами ведь от заявленного вассалом размера владений зависел объем его военной службы, а также размер уплачиваемых тансэн и мунабэцусэн, поступавших в княжескую казну. Исходя из этого, в ст. 12 фактически допускается возможность принятия княжеским судом к рассмотрению жалоб крестьян, докладывавших о неучтенных землях. Как следует из источника, даймё, таким образом, пытался для контроля над вассалами использовать противоречия между ними и крестьянской общиной.

⁵⁴ «Если найдется человек, докладывающий о том, что допущено своеволие и заявлен не весь размер тигё, а крестьяне попросят провести кэнти, то по таким делам не следует начинать суд. Однако допускается беззаконие, если дзито на протяжении долгих лет не несет службу за утаиваемую землю. Размер скрываемого излишка [земли] должен быть определен. Если площадь утаиваемой земли составляла треть и более от [общего] размера владений, то десятая её часть должна быть отдана навечно доложившему [о сокрытии], а нэнгу с остальной части [выявленной земли] на один год должен быть дарован на строительство Асама дзиндзя. В следующем же году [право взимания нэнгу] должно быть возвращено прежнему владельцу. Отныне в случае увеличения размера тигё, [выявленные земли] тотчас же должны записываться в бугэнтё и соразмерно [их площади дзито] должны нести службу» [СД, 12].

⁵⁵ *Симолура Исао*. Бункокухо «Имагава канамокуроку цуйка» но сэйтэй. Имагава Ёсимото но субэтэ. Под. ред. *Овада Тэцуо*. Токио. Синдзинбуцу орайса, 1994. С. 97.

Таким образом, при наличии очевидных доказательств сокрытия даймё проводил во владениях дзито кэнти⁵⁶. Если выяснялось, что площадь неучтенной земли составляла менее трети тигё, за дзито признавалось право владения обнаруженным излишком. Если скрывался больший размер земли, одна десятая часть выявленной земли отдавалась в качестве вознаграждения доложившему о нарушении закона, а нэнгу с остальной части в течение года передавался Асама дзиндзя. В следующем же году право взимания нэнгу возвращалось прежнему владельцу.

Вновь выявленные земли регистрировались в Имагава бугэнтё (分限長) — кадастровых записях княжества, содержавших сведения о величине владений вассалов даймё. В соответствии с новыми данными пересматривался объем военной службы дзито.

Кэнти, описанный в ст. 11 СД, соответствует модели «судебных кэнти» (кудзи кэнти), которую на основании исследования документов дома Имагава разработал Аримицу Югаку⁵⁷. Поводом для обмера земли в таких случаях становился судебный иск, после принятия которого к рассмотрению даймё инициировал кэнти, направляя для выявления истинного размера владений того или иного землевладельца своих должностных лиц⁵⁸. В итоге часть обнаруженных излишков получал истец, а остальное удерживал дзито, в чьих владениях проводился обмер земли⁵⁹.

Осуществление кэнти, свидетельства о котором обнаруживаются в законах Имагава, является важной особенностью по-

⁵⁶ Кубота Масаки. Указ. соч. С. 280.

⁵⁷ Овада Тэцуо. Имагава Ёсимото. С. 166.

⁵⁸ Подобная методика измерения площади земельного фонда близка к той, которую использовал Тоётоми Хидэёси. Даймё в данном случае уже не полагается на донесения землевладельца о своих владениях, он направляет своих представителей для обмера земли.

⁵⁹ Один из примеров кудзикэнти приводит Овада Тэцуо. Крестьянин из владений Гото по имени Куро Санэясу, вассала Имагава Ёсимото, подал иск в суд даймё о сокрытии земли. В результате обмера земли, был выявлен излишек (масибун) в размере 245 кан 300 мон. Из них 95 кан 300 мон были отданы истцу, а остаток оставлен Гото Санэясу (150 канмон). См. Овада Тэцуо, Имагава Ёсимото. С. 167. Однако есть и пример конфискации даймё не заявленной дзито земли. См. Кубота Масаки. Указ. соч. С. 280.

литики сэнгоку даймё⁶⁰, а также объединителя Японии Тоётоми Хидэёси. В то же время характер кэнти в обоих случаях был различен. Так, даймё Имагава полагались на сведения, полученные от вассалов, отправляя своих посланцев для обмера земли в случае, если подозревали землевладельца в сокрытии информации о реальной площади владений. При Тоётоми Хидэёси для измерения площади и доходности земельных угодий в обязательном порядке направлялись специальные чиновники, на месте проверявшие прежние данные. В итоге информация, полученная правителем объединенной Японии, была точнее, чем сведения о земельном фонде, предоставленные вассалами и другими землевладельцами в княжестве Имагава (т.н. саси-даси кэнти 差出見地).

Как известно, кэнти осуществлялись не только в землях княжеского домена, но и во владениях вассалов, храмов. На завоеванных землях земельные описи обычно проводились на довольно значительных территориях — в пределах одной деревни или уезда⁶¹. Однако не сохранилось свидетельств проведения единовременного и систематического обмера земли в масштабах всего княжества Имагава.

Тем не менее, проведение кэнти, по единодушному мнению японских историков, позволило даймё выявлять значительные неучтенные излишки земли и существенно усиливать контроль над земельным фондом в княжестве (и собственном домене). Возрастал размер податей, уплачивавшихся храмами и вассалами в его казну.

⁶⁰ Вместе с тем, как отмечают историки, в источниках сохранились свидетельства и о проведении кэнти сёго. См. Сэнгоку но тики кокка. С. 130, 131. Однако все они относятся к концу XV в., когда бакуфу лишилось реальной власти в большинстве районов Японии. Историки расходятся по вопросу о том, что же действительно в процессе осуществления кэнти рассчитывала выявить княжеская власть. Одни утверждают, что речь шла о возделывании крестьянами ранее заброшенных земель. Другие считают, что даймё стремился поставить под свой контроль ренту, которую получала деревенская верхушка — мёсю (мёсю кадзиси токубун). Овада Тэцуо полагает, что княжеская власть, судя по всему, выявляла как скрытые доходы, так и неучтенные земли. Овада Тэцуо. Имагава Ёсимото. С. 165

⁶¹ Овада Тэцуо. Имагава Ёсимото. С. 165.

В результате сэнгоку даймё укрепили и военные силы княжества в военную организацию были мобилизованы мелкие землевладельцы, представители верхних слоев крестьянской общины. После обнаружения земельных излишков или неучтенных доходов⁶² в процессе кэнти часть этой социальной группы была вынуждена увеличивать размер нэнгу и иных повинностей, выплачивавшихся землевладельцу. Другой же части вновь обнаруженные земли (или доходы) жаловались княжеской властью взамен обязательства нести военную службу⁶³. Фактически эта прослойка рекрутировалась в состав вассалов даймё (именно дзидзамураи составляли значительную часть ёрико).

В уложении Имагава княжеская власть стремится защитить мёсю⁶⁴ от посягательств дзито на их статус и владельческие права. Дзито может лишить мёдэн только в случае невыплаты ими нэнгу и иных повинностей [ИК, 1]. Кроме того, землевладелец мог отобрать мёдэн и передать его другому крестьянину в случае если мёсю не соглашался увеличить размер выплачиваемого нэнгу, а претендент обещал его повысить.

В то же время ст. 1 ИК обещает суровое наказание тому дзито, который, сговорясь с притязавшим на место мёсю человеком, несправедливо лишил прежнего собственника мёдэн. Как указывается в этом фрагменте, если дзито солгал о возможности повышения нэнгу, даймё вправе отобрать его владения, а «новый» мёсю, обманом добившийся своего положения, должен

⁶² Эти доходы составляли кадзиси токубун (加地子 得分) — разновидность ренты, которую взимали в свою пользу дзидзамураи, мёсю с остальных крестьян. Как известно, эта часть прибавочного продукта не включалась в состав нэнгу, но нередко была сопоставима с ним по своему размеру. Именно за счёт овладения ею даймё и смогли укрепить военный потенциал княжества, приняв на службу верхние слои крестьянской общины. Исторически кадзиси токубун появился в результате подъема производительных сил японской деревни в XIV—XV вв. Нэнгу за это время существенно не изменился, появившиеся излишки оставались в деревне, и стали присваиваться зажиточными мёсю. См. *Нагахара Кэйдзи*. Сэнгоку но доран. Нихон но рэкиси. Т.14. Токио. Сёгакукан. 1975. С. 217–218.

⁶³ Симомура Исао. Указ. соч. С. 87.

⁶⁴ Мёсю ведал сбором нэнгу в пользу землевладельца с мёдэн. В сёэн мёдэн — податная единица, объединявшая группу крестьянских владений. См. *Овада Тэцуо*. Сэнгоку даймё. Токио. Кёйкуся. 1978. С. 125.

быть наказан⁶⁵. Таким образом, даймё прямо вмешивается в отношения между зажиточными крестьянами и своими вассалами-землевладельцами. С одной стороны, закон принуждает крестьянина своевременно выплачивать ренту, подтверждая права землевладельца. С другой стороны, определенным образом гарантируются и владельческие права мёсю, которого дзито не может без всякого основания лишить его владения.

Налоговая система. В «Канамокуроку» не содержится описания системы податей и налогов, которыми даймё облагал княжество. Тем не менее, в ст. 20 ИКЦ фигурируют понятия тансэн (段錢) и мунабэцусэн (munabétisэн 棟別錢). В законе подчеркивается обязательность выплаты этих двух «исстари» заведенных податей. По другим источникам известно, что тансэн и мунабэцусэн были важнейшим источником пополнения княжеской казны. Однако из материалов уложения нельзя уяснить ни метод их расчета, ни способ обложения.

Подать тансэн генетически восходит к временному налогу, вводившемуся двором императора для строительства императорского дворца и проведения ряда важных церемоний. Этим налогом облагались как государственные земли (корё 公領), так и сёэн (莊園). Со временем право взимать эту подать перешло к

⁶⁵ Как свидетельствуют источники, в княжестве Имагава было немало споров, связанных с попытками крестьян получить статус мёсю. (*Кацумата Сидзю*. Комментарий. С. 450). По замечанию Курусима Норико, в сёэн, где уже не было мёдэн как податной единицы, как и во владениях буси, мёсю именовали тех крестьян, которые отвечал за сбор и уплату нэнгу, а также представляли интересы общины перед лицом землевладельца (*Курусима Норико*, Указ. соч., с.178). Мёсю в качестве вознаграждения за исполняемые функции освобождались от выплаты части нэнгу (*Овада Тэцую*. Сэнгоку даймё. С. 120).

По замечанию Нагахара Кэйдзи, мёсю в ст. 1 «Канамокуроку» это уже не прежний обладатель мёсюсики в системе сёэн (*Нагахара Кэйдзи*. Нихон хокэн сякайрон. Токио, Токё дайгаку сюппан. 1997. С. 100). В эпоху сэнгоку крестьянин, именовавшийся мёсю, имел право взимать с других земледельцев в свою пользу ренту кадзиси токубун. При этом ему могли принадлежать права на мёсюсики с нескольких наделов (называвшихся мёдэн), и одновременно в отношении других земельных участков этот мёсю мог иметь права обычного крестьянина (хякусё) по их обработке (и, соответственно, обязанность уплачивать нэнгу и другие повинности землевладельцу) (*Нагахара Кэйдзи*. Сёэн. Токио. Ёсикава кобункан. 1998. С. 272).

бакуфу, которое использовало тансэн для финансирования строительства дворца сёгуна и ряда других важных мероприятий. Прерогатива взимать тансэн для нужд бакуфу в период Муромати передавалась сёго.

Сэнгоку даймё, унаследовавшие от сёго это полномочие, придали тансэн регулярный характер, подать поступала в их распоряжение, а не в казну бакуфу. Тансэн взимался с единицы земельной площади — тан. В то же время мунабэцусэн (мунабэтисэн) взимался с каждого дома⁶⁶. Сэнгоку даймё облагали тансэн и мунабэцусэн все без исключения земли в пределах княжества, в том числе владения вассалов, обязанных им военной службой, храмовые земли, и, разумеется, свой домен.

Торговая политика. О реформах сэнгоку даймё, направленных на стимулирование экономического развития бункоку, в уложении содержатся лишь фрагментарные сведения. В этом смысле гораздо более информативны отдельные указы княжеской власти.

Ст. 24 ИК запрещает сбор торговых пошлин в портах и гаванях провинций Тотоми и Суруга, а также таможенные заставы в Тотоми. Фактически отрицается право отдельных землевладельцев устанавливать в своих владениях таможенные заставы, на которых с купцов взимались поборы за сухопутный, а также морской и речной провоз грузов. Между тем, для рёсю торговые пошлины были важным источником дохода. С помощью вышеуказанной меры даймё, с одной стороны, ограничивал их экономическое могущество, а с другой, устранял препятствия для развития товарно-денежных отношений внутри бункоку. В то же время даймё тем самым оставлял за собой исключительное право взимать торговые пошлины. В законах ограничивается и право кунидзити — архаичная норма обычного права — также являвшаяся преградой на пути развития торговых отношений в бункоку⁶⁷.

⁶⁶ *Курусима Норико*. Указ. соч. С. 206. Нагахара Кэйдзи. Сёэн, С. 285.

⁶⁷ «Те, кто своевольно совершают кунидзити [прежде] не доложив тосики и бутё, должны быть наказаны» [ИК, 25]. В эпоху Муромати при невозвращении должником займа кредитору, последний мог пойти на кунидзити, т.е. изъять в счет погашения долга движимое имущество

Кроме того, в уложении запрещается брать в услужение торговцев из «других провинций», неподвластных дому Имагава [ИК, 33]. Не указывается, какому именно социальному слою адресовано данное предписание. Скорее всего, имеются ввиду вассалы, а также, возможно, иные категории рёсю (буддийские и синтоистские храмы). Связь с приезжими купцами могла быть экономически выгодной для служилых людей даймё. Они получали от таких торговцев те или иные дефицитные для княжества ресурсы, предоставляя им взамен в своих владениях торговые привилегии. Однако такого рода отношения были невыгодны местным купцам, которым покровительствовал даймё, отмечают японские исследователи⁶⁸. Кроме того, подобные соглашения могли быть заключены без ведома княжеской власти, которая, вероятно, опасалась сговора своих вассалов и соседних даймё при посредничестве заезжих торговцев. Контакты между вассалами и «чужеземными» купцами могли повлечь за собой утечку стратегически важной информации о княжестве.

Политика в отношении буддийских храмов. В ИК и ИКЦ также содержится ряд законов, имеющих отношение к политике княжеской власти в отношении буддийской церкви. Так, в ст. 28 ИК запрещаются споры о вероучении между различными буддийскими школами на территории бункоку. Очевидно, что этот закон был призван предотвратить масштабные конфликты и столкновения между различными школами и направлениями буддизма (подобные прецеденты неоднократно имели место в центральных районах Японии в период Муромати)⁶⁹.

любого жителя той провинции, откуда был родом должник. В эпоху Муромати сёгун, а затем даймё стали всё больше ограничивать право кунидзити. С целью создания благоприятных условий для торговли кунидзити стали запрещать на «вольных ярмарках» (ракуити). *Кацумата Симдзю*. Комментарий. С. 459. Данная статья, как и ст. 127 «Дзинкайсю», ограничивает применение кунидзити в масштабах всего княжества.

⁶⁸ *Хасэгава Хиромити*. Сёгё сэйсаку то Сумпу но госё. Имагава Ёсимото но субэтэ. С. 66.

⁶⁹ В ст. 22 свода Такэда Харунобу «Косю хатто но сидай», который прямо заимствовал часть содержания ИК, провозглашается аналогичный по своему характеру запрет на ведение религиозных споров, конкретно адресованный школе «Чистой земли» и Нитирэнсю. Примечательно, что похожий закон обнаруживается и в «Оутиси кабэгаки» [ст. 174].

Кроме того, даймё регламентирует передачу поста настоятеля в буддийских храмах [ИК, 29; ИКЦ, 18]. Даймё оставлял за собой право отстранять не обладавшего необходимыми достоинствами кандидата от должности. Настоятелю храма, решившему отказаться от монашеского пострига и вернуться в мир, полагалось объявить о своем решении специальному княжескому чиновнику и покинуть храм, а выбор его наследника осуществляла княжеская власть. В уложении также запрещается скупка земель буддийских и синтоистских храмов «богачами» [ИКЦ, 6]. Вместе с тем, ограничение привилегии фуню (иммунитета) распространяется и на владения буддийской церкви, которая была одним из главных её получателей.

Приведенные выше нормы действовали в первую очередь в отношении упомянутых в ст. 18 кигандзи — храмов, находившихся под особым покровительством даймё. Они были обязаны молиться о благополучии и процветании владений своих патронов, получая от последних различные льготы, и в частности, освобождение от ряда повинностей. Однако ст. 29 ИК и ст. 6 ИКЦ свидетельствуют о том, что в ряде случаев княжеская власть вмешивалась и в дела храмов, основанных её вассалами.

Как известно, храмовые организации обладали в тот период значительной внутренней автономией. Выбор настоятеля по традиции находился в их ведении, но даймё обладал правом утверждения той или иной кандидатуры, а также нередко играл роль медиатора при решении конфликтных ситуаций между различными храмами⁷⁰.

Ограничение иммунитетных прав землевладельцев. В эпоху Камакура и Муромати право фуню 不入 (сюгоси фуню 守護使不入) состояло в предоставлении землевладельцу налогового иммунитета и запрете для посланцев сюго пересекать границу его владений для розыска и наказания преступников. В ст. 20 ИКЦ говорится об этих двух видах фуню 1) административно-полицейском иммунитете (кэндан фуню 検断 不入), который состоял в праве самостоятельно ловить и карать преступников в своих поместьях и вотчинах без вмешательства княже-

⁷⁰ Окубо Тосиаки. Ёсимото то сюкё. Имагава Ёсимото но субэтэ. С. 124–125.

ских должностных лиц; 2) сёяку фуню (諸役不入) — освобождении от княжеских податей (частичном или полном).

В эпоху Камакура владениям буддийской церкви зачастую даровался именно административный иммунитет. В период Муромати право фуню трактуется уже, в основном, как освобождение от некоторых налогов, в том числе от тансэн⁷¹. Это изменение отражает укрепление власти сюго, который, в частности, с периода Намбокутё приобрел ряд новых полномочий стал взимать в находившейся под его управлением провинции ряд податей в пользу бакуфу, отправляя своих эмиссаров для выполнения судебных решений бакуфу, расследовал преступления, связанные с незаконным сбором урожая с суходольных и заливных полей и др.

По мере усиления позиций сюго участились злоупотребления его слуг и чиновников в провинциях. Вследствие этого рёсю всё упорнее искали защиты у бакуфу, особенно стремясь получить право фуню. Этой привилегии добивались кокудзин, храмы и дзидзамураи для увеличения своей автономии от власти сюго.

В то же время в эпоху Муромати фуню в качестве особой милости даровалось прямым вассалам сёгуна, составлявшим его личную гвардию (хокою 奉公衆). В таком случае преступления, совершенные членами хокою, выводились из-под юрисдикции сюго и должны были рассматриваться напрямую судом бакуфу. В данном случае сьогосифуню содействовало укреплению отношений сёгуна с его непосредственными вассалами, служившими важнейшей опорой его власти⁷². При этом японские исследователи отмечают, что право фуню предоставлялось на ограниченный срок, предполагало не полное, а лишь частичное освобождение от некоторых видов повинностей. Получившие эту привилегию могли уплачивать подати напрямую бакуфу, а не сюго⁷³.

По мере складывания княжеств эпохи сэнгоку, освобождения от повинностей и ограждения от вмешательства представителей княжеской администрации стали добиваться и васса-

⁷¹ Кобаяси Хириси. Муромати дзидай но сьогосифуню ни цуитэ. Муромати сэйкэн. Ронсю Нихон рэкиси. под ред. Огава Макото. Токио. Юдзёдо сюппан, 1975. С. 198.

⁷² Там же. С. 216–218.

⁷³ Там же. С. 201.

лы самого даймё. При этом заинтересованность в подобной привилегии объективно резко возростала по мере того, как стремившиеся к территориальной экспансии и оборонявшиеся от соседей даймё увеличивали податной гнёт и все чаще привлекали своих самураев к военным походам. Японский историк Кубо Кэнъитиро отмечает, что в случае пожалования права фуню землевладелец ограждался не только от произвола княжеских слуг, но и от претензий со стороны других землеладельцев. Так, в княжестве Гоходзё суд решил тяжбу в пользу храма, чье право фуню было нарушено другим рёсю. Неудивительно, что служилые люди и храмы настойчиво стремились получить от даймё право фуню.

В то же время на территории княжества, особенно в недавно покоренных землях, оставались целые районы, контроль над которыми со стороны даймё оставался слабым. Собственники многих вотчин использовали полученные ранее от сёгуна иммунитетные грамоты для уклонения от уплаты княжеских податей, настаивая, что их земли по определению находятся за пределами сферы действия княжеского правосудия. В ст. 20 ИКЦ есть прямые свидетельства того, что право фуню активно использовалась для противодействия политике даймё по централизации социально-политической структуры бункоку. В соответствующем отрывке осуждается непризнание законов, установленных даймё и неповиновение его верховной власти «Не подчиняясь законам княжества, не признавать вышестоящей власти — величайшее своеволие».

В этом фрагменте ст. 20 не уточняется, кто именно является носителем подобных настроений. Между тем, как пишет Аримицу Югаку, с помощью фуню отстаивали свои права и вольности лиги землеладельцев в Микава⁷⁴. Дом Имагава контролировал восточные области этой провинции, а на западе Микава его позиции не были прочными. В Микава Ёсимото столкнулся с упорным сопротивлением кокудзин, пользовавшихся поддержкой кланов Ода и Мацудайра⁷⁵. Примечательно, что после того, как Имагава оставили эту провинцию вследствие поражения при Окэадазама, их место занял клан Мацудайра.

⁷⁴ Аримицу Югаку. Сэнгоку даймё. С. 207.

⁷⁵ Там же. С. 299. При этом клан Мацудайра не утратил полностью свои владения в Микава.

Попытки Мацудайра Мотонобу (Токугава Иэясу) упрочить власть над провинцией вызвали в 1563 г. восстание приверженцев буддийской школы Иккоикки, выступившей против него в союзе с могущественными землевладельцами. При этом идеология фуню использовалась крестьянами-приверженцами Икко-икки в борьбе против будущего основателя сёгуната Токугава⁷⁶.

В ИК фуню посвящены ст. 22 и 23. В ст. 22, с одной стороны, провозглашается нерушимость этого права. С другой стороны, законодатель порицает тех землевладельцев, которые пренебрегают розыском преступников в своих владениях. В случае, если об их бездействии узнает княжеский чиновник, нерадивым рёсю предписывается незамедлительно поймать и наказать преступника. Случаи подобного «небрежения» были нередки. Законодатель указывает «Поступать так было предписано в прежние годы, но поскольку все еще много рёсю, пренебрегающих делами, вновь записал это положение». Подобная фраза заставляет предположить неэффективность прежних приказов даймё.

В ст. 23 объявляется отмена всех привилегий фуню в столице княжества Имагава — Сумпу. Судя по всему, Имагава Удзитика на момент составления ИК стремился ограничить право фуню. Однако в полной мере он сделать это не смог и вынужден был признать существование фуню-но ти. Как следует из ст. 22, княжеская власть фактически не могла эффективно бороться с разбойниками и грабителями в вотчинах иммунистов, которые по тем или иным причинам небрежно относились к исполнению своих административно-полицейских функций. В то же время в столице княжества Сумпу, где власть Удзитика, очевидно, была наиболее прочной, провозглашается запрет фуню-но ти.

В ИКЦ политике даймё в отношении фуню посвящены ст. 5, 16, 20⁷⁷. Из содержания ст. 5 вытекает, что при Ёсимото владения со статусом фуню существовали и в Сумпу. Они принад-

⁷⁶ Там же. С. 311.

⁷⁷ В законах Имагава кэндан фуню уделено не меньше внимания, чем сёяку фуню. Однако в дошедших до нас документах династий Имагава и Гоходзё случаи пожалования кэндан фуню чрезвычайно редки.

лежали самураям, служившим в умамаварисю — своего рода гвардии даймё, являвшейся его личной охраной и подчинявшейся непосредственно ему. Однако, как будет показано ниже, упоминание о фуню-но ти (不入の地, землях, на которых распространяется действие привилегии фуню) в столице княжества вовсе не свидетельствует о росте числа иммунитетных землевладений и об ослаблении власти даймё при Ёсимото.

Согласно ст. 5, во всех фуню-но ти, в том числе в усадьбах умамавари в Сумпу, землевладельцам вменялись в обязанность розыск и задержание преступника. При этом полной неприкосновенности от вмешательства княжеских чиновников не обеспечивается. Землевладелец обязан был передать мокудай часть украденного. При этом он мог судить и наказывать преступника только в том случае, если тот был слугой его дома. Если в связи с действиями указанного преступника подавался иск, рёсю обязан был передать его в руки княжеских чиновников. Отказ от выдачи разбойника и его укрывательство рассматриваются в ст. 5 как тяжелое преступление, за которое предусматривалась суровая кара. Донесшему об укрывательстве полагалась награда.

Наконец, в ст. 20 подробно раскрывается позиция даймё в отношении фуню-но ти. Во-первых, подтверждается законность ранее предоставленных прав фуню при наличии грамот дома Имагава. Во-вторых, законодатель запрещает использовать фуню как предлог для уклонения от уплаты тансэн и мунабэцусэн⁷⁸. Однако далее делается оговорка — соответствующая иммунитетная грамота имеет силу, если в ней четко прописывается освобождение от тансэн и мунабэцусэн. При этом даймё вовсе не отказывается от предоставления новых привилегий, которые, в частности, можно было получить за ревностную службу даймё.

Таким образом, в ИКЦ фуню чётко и определенно помещается в рамки правового поля, которое создает княжеская власть. Даймё признает статус фуню только в том случае, если он сам

⁷⁸ В тексте говорится о запрете синги-но фуню. Кубо Кэнъитиро, комментируя это выражение, отмечает, что речь идет о праве фуню, на которое ссылаются землевладельцы для того, чтобы уклониться от уплаты податей. См. *Кубо Кэнъитиро. Сэнгоку даймё то коги*. Токио. Адзэкура сёбо, 2001. С. 367.

(или его предшественник) санкционировал эту привилегию с помощью документа либо даровал его за верную службу. Однако полной защиты от вмешательства княжеской власти фуню не обеспечивает. Более того, законодатель подразумевает, что даймё может по своему усмотрению отобрать эту привилегию, руководствуясь собственными интересами.

Фактически в статье приводится своего рода «идеологическое обоснование» права даймё по своему усмотрению ограничивать фуню. Как говорится в ст. 20, «сюгоси фуню устанавливалось в то время, когда сёгуны, правя всей Поднебесной, распоряжались постами сюго всех провинций». «Даже если право фуню и было предоставлено, разве можно [было] противиться высочайшим повелениям [сёгуна]», — говорится в статье. Подобно этому, недопустимо отказывать в допуске посланцев сюго для розыска и наказания преступников (しゆこの手入間敷事かつてあるへからずсюго но тэ ирумадзики кото каттэ ару бэкарадзу), подчеркивает законодатель.

Таким образом, даймё не признавал «идеологию» фуню, которая использовалась различными слоями японского общества (в том числе, крестьянской общиной) для утверждения своей автономии перед лицом княжеской власти. Напротив, признавались привилегии фуню, утвержденные самим даймё. Иммунитетные права, полученные уамаварисю в Сумпу, необходимо рассматривать на фоне вышеизложенной доктрины верховенства воли даймё по отношению к праву фуню.

Характерно, что Гоходзё в своих владениях также стремились поставить фуню-но ти под жесткий контроль. Как показала Икэгами Хироко, дарованное право фуню зачастую не освобождало от несения отработочных повинностей, важных с точки зрения поддержания обороноспособности княжества. Получивший иммунитетные права землевладелец мог облагаться податями только по предъявлении грамоты самого даймё. При этом даймё мог потребовать от иммуниста, направив ему специальный документ, возобновления уплаты налогов и повинностей. Однако княжеские должностные лица не могли взимать с обладателя права фуню любые поборы, не санкционированные вышеуказанными документами⁷⁹.

⁷⁹ Икэгами Хироко. Указ. соч. С. 123.

Икэгами Хироко также отмечает, что Гоходзё, признававшие на определенных условиях иммунитетные привилегии, категорически отрицали идеи фуню, на которые ссылались низшие социальные слои — крестьяне и ремесленники — в борьбе против княжеской власти. Для них фуню означало освобождение от уплаты любых повинностей, налагавшихся даймё⁸⁰.

Ходзё Соун и его сын Удзицуна практически не предоставляли право фуню. Они стремились сформировать единую податную ситему в своих владениях, в которую были бы вовлечены все землевладельцы. В виде исключения отдельные вассалы, как и некоторые храмы, получали налоговый иммунитет — за особые заслуги перед даймё. При этом предоставление этого права вписывалось в контекст той политической системы, которую они стремились построить, а не было подтверждением привилегий, полученных еще до утверждения власти Гоходзё в Канто⁸¹.

Таким образом, в политике Имагава и Гоходзё в отношении права фуню прослеживаются сходные черты. В обоих случаях одной из причин сохранения этой привилегии было желание даймё укрепить лояльность вассалов. При этом иммунитетные права землевладельца княжеской властью строго ограничиваются дается не полное, а частичное освобождение от повинно-

⁸⁰ Там же. С. 125.

⁸¹ Там же. С. 130–131. Однако многие служилые люди, используя связи с имевшими доступ к Гоходзё вассалами, стремились облегчить бремя ложившихся на них податей, получив право фуню для своих владений. Соун и Удзицуна подходили к подобным прошениям в строго индивидуальном порядке. Предоставление налогового иммунитета происходило на основании признания самоочевидным того принципа, что все земли в бункоку подлежат обложению податями и повинностями со стороны даймё. И только в этом контексте даровалось право фуню, которое, как уже было указано выше, избавляло от необходимости нести отдельные, но отнюдь не все без исключения повинности.

После того как во главе дома Гоходзё встал Удзиясу, внук Соуна, предоставление права фуню стало практиковаться в гораздо большем масштабе, чем прежде. Икэгами Хироко считает это реакцией на настойчивые прошения со стороны вассалов и храмов. Однако Удзиясу сохранил сложившуюся при его предшественниках податную систему.

стей. Даймё избегает дарования права кэндан фуню⁸². Княжеская власть признает только санкционированный ею самой иммунитет, отвергая правомочность ссылок на фуню для уклонения от уплаты податей и неподчинения своей власти. Фуню также не давало полной неприкосновенности от возможных поборов экстраординарного характера и вмешательства княжеских чиновников в дела рёсю.

Сэнгоку даймё: образ власти и действительность

В законах Имагава даймё выступает в качестве главы военного дома, которому подчиняются потомственные вассалы и иные категории служилых людей. По мнению Сугияма Хироси, бункокуху — это, прежде всего, свод указаний и правил, созданный даймё для осуществления контроля над этим домом. В гораздо меньшей степени кодексам эпохи сэнгоку присущ характер законов, предназначенных для управления княжеством в целом⁸³. Однако вряд ли можно считать полностью верной эту точку зрения применительно к «Канамокуроку».

Действительно, отношения даймё с вассалами, а также решению конфликтов внутри слоя служилых людей посвящено около половины статей в ИК и свыше трети в ИКЦ. В ИК эти вопросы напрямую затрагиваются в 16 статьях из 33, а в ИКЦ — в 8 статьях из 21.

«Имагава канамокуроку»

Ст. 2, 3 (споры вокруг границ земельных владений);

Ст. 5, 6 (регулирование споров по поводу владения несвободными);

Ст. 7 (о невиновности хозяина усадьбы, в том случае если он ненароком убил прокравшегося к нему ночью в дом чужака);

Ст. 8, 9 (наказание участников вооруженной ссоры)⁸⁴;

⁸² В законах Имагава кэндан фуню уделено немало внимания, однако в других документах этого дома упоминаний о его предоставлении практически нет.

⁸³ Сугияма Хироси. Сэнгоку даймё. С. 473–474.

⁸⁴ Статьи о запрете вооруженных стычек, судя по их содержанию, адресованы вассалам. Однако нельзя исключать того, что эти нормы могли быть обращены и к крестьянским общинам, которые обладали собственной и притом немалой военной силой, которую применяли в

Ст. 10 (вопрос об ответственности господина за преступления его хикан);

Ст. 11 (о ссоре детей);

Ст. 12 (об ответственности детей за непредумышленное убийство);

Ст. 13 (запрет без разрешения даймё продавать пожалованные земли);

Ст. 15 (решение судебных споров по поводу прорытых на чужой земле оросительных каналов);

Ст. 16 (запрет продавать пожалованные выходцу из-за пределов бункоку владения); •

Ст. 20 (запрет просить у даймё помощи в уплате долгов);

Ст. 31 (запрет «своевольно» оказывать военную помощь жителям других княжеств);

Ст. 32 (установление порядка, в котором вассалам надлежит рассаживаться, находясь на службе).

«Имагава канамокуроку цуйка»

Ст. 2 (запрещение ёрико обращаться с иском в суд даймё, минуя своего ёриоя);

Ст. 3 (запрет ёрико без веской причины покидать своего ёриоя);

Ст. 4 (запрет присоединять собственный отряд к чужим подразделениям во время военного похода);

Ст. 10, 11, 12 (о наследовании статуса и владений служилого человека);

Ст. 13 (судебное разбирательство по поводу границ земельных владений);

Ст. 21 (спory по поводу владения несвободными и рабами).

Вместе с тем в ИК 9 положений из 33 (сыше четверти), а в ИКЦ 6 из 21, относятся к управлению княжеством в целом, либо адресованы иным, нежели служилые люди даймё, социальным слоям или институтам.

междуусобных конфликтах. Известно, что в эти распри втягивались и землевладельцы, которым общины платили годовой рисовый оброк.

«Имагава канамокуроку»

Ст. 17 (запрет предъявлять права на мёдэн иначе, как на основании завещания);

Ст. 24 (запрет таможен в Тотоми, а также взимания в Суруга и Тотоми портовых пошлин);

Ст. 25 (ограничение права кунидзити);

Ст. 26 (о кораблях, прибитых штормом к берегам Суруга и Тотоми);

Ст. 28 (запрет религиозных споров в бункоку);

Ст. 29 (о передаче поста настоятеля храма);

Ст. 30 (запрет заключения брачных связей с жителями других княжеств).

«Имагава канамокуроку цуйка»

Ст. 1 (о повторной подаче иска после вынесения судебного решения);

Ст. 8 (о податях, которыми облагаются торговые операции в княжестве);

Ст. 17 (запрет вступать в сношения с жителями других княжеств);

Ст. 18 (о незаконной передаче поста настоятеля храма);

Ст. 19 (о необходимости подачи исков без оглядки на родственные и иные связи);

20 (фуню-но ти; концепция верховной власти даймё в княжестве)

Наконец, 10 статей в ИК (почти 30%), и семь в ИКЦ (треть) имеют своим объектом регулирования не только служилых людей даймё, но, одновременно, и иные социальные группы.

«Имагава канамокуроку»

Ст. 1 (запрет дзито без основания конфисковывать мёдэн);

Ст. 4 (нарушение судебного запрета пользоваться доходами с земли, являющейся объектом тяжбы);

Ст. 14 (запрет проводить кэнти в проданных на определенный срок владениях);

Ст. 18, 19 (установление максимальных процентов по просроченным ссудам);

Ст. 21 (запрет без предупреждения взыскивать долги с крестьян из чужих владений);

Ст. 27 (о праве собственности на плавающие по реке деревья);

Ст. 33 (запрет принимать в услужение торговцев из других княжеств).

«Имагава канамокуроку цуйка»

Ст. 5 (фуню-но ти);

Ст. 6 (запрет просить даймё об облегчении условий возврата долга, запрет покупки «богачами» владений храмов и служилых людей);

Ст. 7 (о взятии в услужение «чужеземца» из-за пределов бункоку);

Ст. 9 (о продаже крестьянином мёдэн);

Ст. 14 (нарушение судебного запрета собирать урожай с земли, являющейся объектом тяжбы);

Ст. 15 (об установлении кубонин тэнсацу вокруг участка земли, являющегося объектом тяжбы);

Ст. 16 (о возвращении людям низкого положения украденного у них имущества).

Таким образом, количественно законы, относящиеся к управлению княжеством в целом, либо не связанные напрямую с организацией вассальной системы и улаживанием конфликтов между вассалами, занимают в изучаемом источнике значительное место (около 27% в ИК, и 28% в ИКЦ). Треть статей и в ИКЦ и в ИК посвящена либо регулированию взаимоотношений вассалов с другими общественными классами, либо служилые люди являются не единственным их адресатом.

Наконец, 12 из 13 статей Судебника Имагава описывают судебную систему княжества, либо устанавливают судебно-процессуальные нормы, которые должны были учитывать стороны тяжбы, а также княжеские чиновники.

Так, ст. 1 СД определяет распорядок работы хёдзёсю, ст. 2 — процедуру обращения в княжеский суд через «ящик для исков» (см. ниже); тема ст. 3 — задержка объявления бугёнин судебного решения и надлежащие действия тяжущихся в этой ситуации; ст. 4 устанавливает автоматический проигрыш ответчика в случае неявки после вызова в суд, ст. 5 — необходимость пересмотра судебного решения в случае, если оно противоречит

ИК; ст. 6 угрожает наказанием тяжущемуся, представившему в суде необоснованные доводы; ст. 7 запрещает посторонним без надобности входить туда, где ведется судебное заседание; ст. 8 запрещает обращение с иском напрямую к даймё без посредников; ст. 9 вводит наказание для истцов, приводящих ложные доказательства для обоснования иска, и их посредников; ст. 10 предписывает в случае изменения одной из сторон содержания своих доводов, выносить судебное решение в пользу противной стороны; ст. 11 запрещает тяжущимся входить в сговор с княжескими судьями. Наконец, в ст. 13 фактически содержится призыв доносить княжеской власти о тяжких преступлениях или изменнических планах на собственных родителей, господина или наставника. В ст. 12 рассматривается проблема утаивания дзито истинной величины его земельных владений.

Социальный статус тяжущихся в СД по большей части не указывается. Однако вряд ли можно сомневаться в том, что система правосудия, описанная в СД, предназначалась в первую очередь для разбора тяжб между представителями класса землевладельцев (военного сословия и храмов, а также дзидзамураев). Именно они и могли апеллировать к даймё через специальных посредников.

Вместе с тем, судебная власть даймё, согласно своду, распространяется не только на его служилых людей, но и на представителей других состояний и сословий. Провозглашается важность справедливого суда для всех слоев населения [ИК, заключительная часть после ст. 33]. Даймё также поощряет тех, кто выступает с иском, не оглядываясь на свои социальные и родственные связи (синсо-о рондзэдзу 親疎を不論), и апеллирует к даймё в случае нарушения законов [ИКЦ, 19].

В «Канамокуроку» для людей низкого социального статуса, не имевших своего покровителя-посредника для обращения в суд даймё, предусматривалась возможность подавать свои жалобы особым способом — опуская соответствующие документы в «ящик для исков» (мэясубако 目安箱). Хёдзёсю — высший совещательный и судебный орган при даймё — обязан был их разбирать [СД, 2]. Таким образом, подчеркивается, что доступ к правосудию даймё могли получить и низшие слои общества.

Как показывают источники княжества Гоходзё, крестьянские общины действительно обращались напрямую к даймё,

представляя свои иски на рассмотрение княжеского суда через мяэсубако. Между тем в эпоху Камакура судебная система бакуфу имела дело исключительно с тяжбами внутри класса землевладельцев, крестьяне же могли апеллировать к бакуфу только через своего рёсю. На деле же прибегнуть к этому средству крестьянам было затруднительно, поскольку землевладелец требовал с них за эту услугу немалую плату⁸⁵.

Наконец, в «Имагава канамокуроку» даймё заявляет о своей исключительной власти над всеми жителями своего княжества безотносительно к их сословному положению. Он стремится поставить под свой надзор все их связи с «внешним» по отношению к бункоку миром.

Так, декларируется запрет на «своевольное» заключение брачных связей и обмен без санкции даймё посланиями с жителями других провинций, ему неподвластных [ИК, 30; ИКЦ, 17]. Запрещается оказание военной помощи подданным других княжеств, а также взятие в услужение торговцев из-за пределов бункоку [ИК, 31, 33]. Запрет «по своему почину» оказывать военную помощь «чужеземцам», бесспорно, обращен к вассалам даймё, в том числе, вероятно, и такокусю и кунисю. Согласно ст. 30 ИКЦ, княжеская власть монополизировала «внешнеполитические» функции, лишая рёсю права на самостоятельное применение военной силы за пределами бункоку.

Вместе с тем, лояльность по отношению к даймё ставится превыше всех других социальных обязательств: «Против оказывающего милости господина, наставника и родителей иски не принимаются. Однако когда кто-либо сообщит о происках врага и об изменнических замыслах, равно как [выдав сообщников] донесет о грабеже, разбое, азартных играх, даже если речь идет о его господине, поскольку законы предназначены для защиты княжества, такие дела следует принимать к судебному рассмотрению» [СД, 13].

В законах Имагава, наряду с интересами даймё [ИКЦ, 10, 17], отдельно упоминаются интересы и благо княжества, территории, подвластной даймё (бункоку, куни) [ИК, 7, 28, заключительная часть; ИКЦ, 2, 8, 20; СД, 13]. В конце свода указано, что составитель записал эти законы, радея о благе своих владе-

⁸⁵ *Куроода Мотоки*. Хякусё кара мита сэнгоку даймё. Токио. Тикума синсё, 2006. С. 181.

ний (бункоку-но тамэ сирусиоку токоро нари 分国のためしるしをく所也). В ст. 13 СД употреблено выражение «законы, оберегающие княжество». Территория, контролируемая Имагава вместе с населявшим её народом, противопоставляется такоку (他国) — землям, не подчиняющимся этому дому. Тем самым, княжество и все его жители, безотносительно к их сословной принадлежности, образуют единое целое, исключительной властью над которым обладает даймё.

Таким образом, в уложении содержится своеобразная концепция легитимности власти даймё. Он издает законы и правит, вершит правосудие для всех сословий, на благо княжества. Согласно кодексу, даймё является не просто главой военного дома, а верховным распорядителем публичной власти на подвластных ему территориях.

Вместе с тем в рассматриваемом источнике можно обнаружить отчетливое осознание его составителем как своеобразия современной ему эпохи, так и его собственного положения. Так, ст. 20 «Имагава канамокуроку цуйка» гласит:

О фуню-но ти. [Это право] признается, если [землевладельцы] обладают пожалованными [домом Имагава] печатными грамотами. Отныне и впредь запрещается устанавливать новые фуню-но ти. Право фуню состоит во временном освобождении от повинностей и касается [розыска и наказания] преступников. Однако приводить грамоты об освобождении от податей для отказа от уплаты тансэн — недопустимое своеволие. Тансэн и мунабэцусэн — это подати, установленные издавна. При наличии же верных грамот⁸⁶, и если право фуню было дано в награду за верную службу, то так тому и быть. Ссылаться же на право фуню, не позволяющее посланцам сюго входить [во владения], — нарушение закона. После получения грамоты о фуню ограждаются от вмешательства княжеских слуг и освобождаются от несения повинностей. Но, как и в других провинциях, поступать своевольно, не считаясь с законами княжества, — это беззаконие. Согласно прежним законам, сюгоси фуню устанавливалось в то время, когда сёгун, правя всей Поднебесной, распоряжался постами сюго всех провинций.

⁸⁶ В этих грамотах четко прописано освобождение от уплаты тансэн и мунабэцусэн.

Даже если право фуню и предоставлено, разве можно противиться высочайшим повелениям⁸⁷? Ныне повсеместно правят, своей властью устанавливая законы в своих владениях. Поэтому непозволительно препятствовать сёго⁸⁸. Неповиновение должно строго караться.

В заключительной части этой статьи период, когда Японией действительно правили сёгуны, назначая по своей воле сёго, отнесен к «прошлому». Эта ушедшая эпоха противопоставляется «настоящему», когда законы «повсюду» принимают по своему разумению, устанавливая мир и порядок в своих владениях. Несмотря на то, что в данном фрагменте прямо не говорится о том, кто создает такие законы, очевидно, что имеются в виду подобные законодателю правители де-факто полностью независимых от бакуфу территориальных образований.

Законодатель, как вытекает из данного отрывка, не пытается скрыть тот факт, что он сам утверждает законы, и правит, не оглядываясь на сёгуна. Напротив, Ёсимото фактически подчёркивает независимость своей власти от Киото.

В то же время, в ст. 20 власть даймё фактически ставится в один ряд с властью сёгуна. Тем самым, имплицитно утверждается, что законы, установленные даймё для бункоку, имеют такую же силу, какую имели когда-то распоряжения сёгуна для всей Японии. Невозможно себе представить, чтобы такие притязания на самовластное правление мог бы проявить сёго в период стабильного функционирования политической системы Муромати бакуфу.

Даймё предстает в уложении как главный источник распорядительной и законодательной власти. Ссылок на какие-либо установления Муромати или Камакура бакуфу, авторитет сёгу-

⁸⁷ «Высочайшие повеления» — онгэти. Симомура Исао полагает, что это слово означает повеления даймё Имагава (Симомура Исао. Указ. соч. С. 83). Однако более предпочтительным представляется перевод Кацумата Сидзуо, по мнению которого онгэти в контексте статьи означает «приказы сёгуна». (Кацумата Сидзуо. Дзюго дзюроку сэйки но Нихон — сэнгоку но соран. Нихон но цуси. Т. 10. Тюсэй 4. Токио: Иванами сётэн, 1994. С. 24).

⁸⁸ Т.е. непозволительно препятствовать ему вмешиваться в дела тех владений, которые получили по его решению статус фуню-но ти. Как следует из данного отрывка, Имагава Ёсимото фактически именует себя сёго.

на или его представителей нет. Князь «правит, установив законы» (сёдзи хатто-о садаме, мосицуку 諸事法度を定申付) [ИКЦ, 19]. «Ныне повсеместно правят, своей властью устанавливая законы в своих владениях», — указывается в источнике (тадаима ва осинабэтэ дзibun но рикирё-о моттэ куни-но хатто-о мосицуку 只今ハおしなへて自分の以力量国の法度を申付け静謐する) [ИКЦ, 20].

В «Канамокуроку» даймё выступает также в качестве носителя верховной судебной власти. В политической системе Муромати бакуфу сёгун мог делегировать некоторые судебные функции сёго. Так, в 1471 г. бакуфу пожаловало сёго из дома Сасаки, управлявшему провинциями Идзумо и Оки, грамоту, согласно которой он получал судебную власть не только над своими родичами и слугами, но и над кокудзин и храмами на подведомственной ему территории. Кроме того, последние могли обращаться с исками в суд бакуфу, только заручившись предварительной рекомендацией сёго⁸⁹.

Суд бакуфу, тем не менее, оставался наивысшей «судебной инстанцией». Кроме того, судебные функции передавались сёго бакуфу, центральное правительство оставалось изначальным источником судебной власти, а сёго был ее носителем лишь в той мере, в какой был наделен ею бакуфу. В «Имагава канамокуроку» же даймё фактически является «конечной судебной инстанцией», в уложении мы не находим какой-либо стоящей над ним власти, к которой можно апеллировать.

Между тем, ещё до наступления эпохи сэнгоку прямые васалы Муромати бакуфу, они же могущественные провинциальные землевладельцы, из которых формировались хокосю (奉公衆), находились вне рамок юрисдикции суда сёго. Даймё же, согласно уложению, — верховный судья, сёгун никакой роли не играет ни в судебной системе, ни в управлении княжеством. Его фигура в законах отсутствует, кроме ст. 20, в которой подразумевается, что бакуфу уже не способно, как раньше, распоряжаться распределением постов сёго.

Таким образом, даймё в законах Имагава обладает высшей законодательной, судебной и административной властью. В своде отсутствуют ссылки на авторитет бакуфу. Правитель же предстает как правитель княжества, не зависящий в проведе-

⁸⁹ Кацумата Сидзуо. Сэнгокухо сэйрицу сирон. С. 244.

нии своей политики от бакуфу и не связанный с ним какими бы то ни было узами.

Кроме того, в «Канамокуроку» нет положений, ограничивающих власть даймё со стороны его вассалов, занимающих центральное место в таких законодательных памятниках эпохи, как «Сагараси хатто» и «Роккакуси сикимоку». Так, сам текст «Сагараси хатто» изначально был составлен виднейшими вассалами этого дома. После его одобрения правителем, свод должен бы получить поддержку союзов землевладельцев трех уездов, составлявших ядро владений Сагара (гунтёсю). Таким образом, «Сагараси хатто» не следует считать установлениями, навязанными «сверху» княжеской властью. Это, в первую очередь, разработанные дзайти рёсю в их собственных интересах законы, а не выражение воли правителя⁹⁰.

Свод «Роккакуси сикимоку» был написан двадцатью могущественными вассалами дома Роккаку, а затем был одобрен даймё. После этого Роккаку Ёсиката, его сын Роккаку Ёсихару и эти двадцать вассалов обменялись письменными клятвами соблюдать статьи уложения. По оценке Кацумата Сидзуо, из 67 статей кодекса больше половины направлены на ограничение свободы действий даймё⁹¹. Как следует из содержания «Роккакуси сикимоку», землевладельцы ожидали от даймё признания и уважения их прав и привилегий. В своде неоднократно запрещается посягательство княжеской власти на их интересы. Наконец, вассалы дома Роккаку возлагали на правителя выполнение функции верховного судьи, арбитра в возникающих между ними конфликтах⁹².

Таким образом, вассалы даймё сыграли главную роль в разработке «Сагараси хатто» и «Роккакуси сикимоку», а положения этих двух сводов серьезно ограничивают княжескую власть. Даймё, выдавался, так сказать, мандат на регулирование возникающих между рёсю разногласий, но землевладельцы пристально следили за тем, чтобы он не посмел нарушать их исконные вольности.

⁹⁰ Там же. С. 124, 132, 133. Лиги землевладельцев, являвшихся вассалами дома Сагара, могли навязать правителю свою волю, если его действия противоречили их интересам, отмечает историк.

⁹¹ Там же. С. 154.

⁹² Там же. С. 156.

Напротив, законы Имагава — это не «пакт» о взаимных обязательствах даймё и его вассалов, а собрание «спускаемых сверху» предписаний и правил для вассалов. Княжеская власть пытается представить себя единственным «автором» кодекса, в котором её полномочия никем и ничем не ограничиваются.

В то же время очевидно, что всевозможные запреты, предписания и нормы «Канамокуроку» предназначены не для «внешнего», а для «внутреннего» применения во владениях Имагава. Отношения же клана Имагава с сёгуном или императором (тэнно) в кодексе вообще никак не описаны. В этой связи может сложиться обманчивое впечатление, что между князьями эпохи сэнгоку и центром были порваны все связи.

Однако, на самом деле между сёгуном и даймё сохранялись важные политико-символические связи. Прежде всего, продолжало цениться формальное назначение на должность сёго, санкционированное из Киото. Так, Датэ Танэмунэ добился назначения на никогда ранее не существовавшую должность сёго провинции Муцу. В 1552 г. Амако Харухиса, уже располагая постами сёго Идзумо и Оки, с санкции бакуфу стал сёго в ряде других провинций, в том числе в Инаба и Хоки. Всего он сосредоточил в своих руках должности сёго 8 провинций. Наконец, в 1560 г. Мори Такамото был назначен сёго Аки, а в 1562 г. сёго Биттю, Бинго, Нагато и Суо⁹³.

Князья также ожидали от бакуфу рекомендации к императору о присвоении им ранга и должности при дворе, которые выполняли функцию титулатуры. Наконец, известно, что последние представители династии Асикага нередко играли роль посредников в заключении мира между даймё⁹⁴.

Тем не менее, все вышепривиденные факты не дают оснований говорить о том, что прежняя система бакуфу-сёго, существовавшая до смуты годов Онин, продолжала реально функционировать. Не подлежит сомнению, что сёгун утратил возможность по своему усмотрению назначать и смещать сёго.

⁹³ Сотэн. Нихон-но рэкиси. Хэйан макки. Сэнгоку дзидай. Тюдэйхэн 4. Под ред. Минэиси Сидзуо. Токио. Синдзинбуцу орайся, 1991. С. 218.

⁹⁴ Там же. Так, в кон. 1550-х — нач. 1560-х гг. сёгун Ёситэру способствовал временному примирению Нагао Кагэтора (Уэсуги Кэнсин) и Такэда Харунобу (Такэда Сингэн), Симадзу Такахиса и Ито Ёсисукэ, Мори Мотонари и Отомо Ёсисигэ, Мори Мотонари и Амако Ёсихиса и др.

Даймё же обращались к его авторитету лишь в той мере, в какой он им был необходим для легитимизации их власти. Титулатура прежней эпохи не была основой выстраиваемой ими политической системы. Известно, например, что, приступив к завоеванию Синано, Такэда Сингэн именовал себя в документах сюго этой провинции. Продолжая экспансию в Микава, так же титуловал себя и Имагава Ёсимото. Но первому это звание было даровано не сразу, а второй вообще его не удостоился⁹⁵.

Историк Ята Тосифуми подверг критике своего коллегу Кацумата Сидзуо, который усмотрел в одном из фрагментов ст. 20 общее для всех сэнгоку даймё самосознание. Имагава Ёсимото, как справедливо писал Ята Тосифуми, именуется в ст. 20 сюго, а не сэнгоку даймё⁹⁶. Как известно, сам термин сэнгоку даймё появился только в послевоенной японской историографии XX в., а в тексте памятника он не фигурирует.

Однако, по мнению автора данной статьи, то обстоятельство, что Ёсимото в ст. 20 называется сюго, нисколько не умаляет новизну и «революционность» использовавшихся формулировок. Ведь речь идет о сюго, который ставит себя вне рамок бакуфу и фактически мыслит себя носителем верховной власти в своих владениях.

История дома Имагава во второй пол. XV — нач. XVI вв. — это один из классических примеров превращения сюго в сэнгоку даймё. Представители этого рода для обоснования своей легитимности опирались на полномочия и звание сюго. Однако, в конечном итоге, характер и сущность их власти вышли за рамки этого института. В этой связи примечателен сам факт составления домом Имагава законодательного кодекса для своего княжества. Полномочия сюго на протяжении XIV в. и первой пол. XVI в. значительно расширились. Однако прецедентов создания сюго законодательных кодексов, сходных с бункокухо, не зафиксировано.

⁹⁵ Кубота Масаки. Указ. соч. С. 283.

⁹⁶ Ята Тосифуми. Нихон тюсэй сэнгокуки кэнрёку кодзо но кэнкю. Токио: Ханава сёбо, 2004. С. 112. Кацумата Сидзуо. Дзюго дзюроку сэйки но Нихон. С. 24. Представители могущественных и знатных военных домов эпохи Муромати могли называться даймё, но не сэнгоку даймё.

«Имагава канамокуроку» показывает лишь те стороны власти сэнгоку даймё, которые характеризуют его как самовластного государя, но не дает представления об объективных факторах, ограничивавших его власть. Но не следует переоценивать деклараций, содержащиеся в законах Имагава. Впервые, даймё при всех его усилиях, направленных на централизацию и унификацию политических связей в княжестве, по-прежнему не был монопольным носителем административной и судебной власти.

Так, хозяин усадьбы мог предать казни человека, проникшего на территорию его дома [ИК, 7]. Господин мог допрашивать своего хикан, уличенного в грабеже или участии в вооруженной ссоре, а в некоторых случаях предавать его казни [ИК, 9, 10]. Таким образом, землевладелец, как глава военного дома, по-прежнему сохранял огромную власть над своими домочадцами и челядью, которую правитель лишь в незначительной степени ограничивал.

Наконец, в определенной мере признавалось право фуню, хотя и поставленное под жесткий контроль даймё. Обладатель иммунитетных привилегий был вправе без привлечения чиновников даймё розыскивать преступника и в ряде случаев чинить над ним суд и расправу. Все это говорит о том, что в реальности княжеская власть не носила абсолютного характера.

Выше уже отмечалось, что в источнике вообще не упомянуты могущественные полунезависимые вассалы даймё кунисю и такокусю. Их существовавшие в реальности особые отношения с княжеской властью также никак не обозначены. Неизвестно, распространялось ли на них действие свода.

Кроме того, в «Канамокуроку» не упоминается существование самоуправляющейся крестьянской общины со (惣). Между тем, это одно из наиболее характерных явлений социальной истории периода Муромати. Община, как правило, состояла из группы сел, объединявшихся вокруг культа синтоистского божества, особо почитавшегося в данной местности. К XVI в. она завоевала право регулировать вопрос уплаты ренты в пользу землевладельца, который обычно не вмешивался в процесс сбора нэнгу и иных повинностей, ожидая лишь их получения. Кроме того, каждая община обладала своими границами, контролировала в их пределах земельные угодья и водные ресурсы,

находившиеся в общем пользовании её членов. Община также располагала своей, нередко весьма внушительной военной силой. Нередко между соседними общинами возникали споры и конфликты по поводу пользования лесами, горами и лугами, тогда они прибегали к силе для отстаивания своих интересов.

В результате постепенной эволюции к началу эпохи сэнгоку община приобрела и важные судебные и полицейско-административные функции розыскивала и наказывала преступников на своей территории, играла роль гаранта при оформлении сделок купли-продажи земли и др. Наконец, общины нередко принимали свои собственные писанные и неписанные законы, регулировавшие её внутренние дела. Таким образом, община фактически исполняла некоторые функции публичной власти.

Можно предположить, что молчание источника относительно всех этих вопросов объясняется тем, что даймё не был в состоянии осуществлять всеохватывающий контроль над общиной, да и не стремился к нему. Княжеская власть использовала общину, в первую очередь, как звено своей податной, административной и, отчасти, военной системы. Судя по всему, даймё Имагава вынуждены были частично признать внутреннюю правовую автономию крестьянской общины.

Заключение

Проведенное исследование показало, что, согласно законам Имагава, даймё выступает как глава военного дома (букэ) — так же, как и многие другие крупные землевладельцы рассматриваемого периода. Ему подчинены вассалы и служилые люди, связанные с ним узами личной зависимости. Нормы, определяющие политику даймё в отношении вассалов, составляют значительную часть законодательного кодекса.

Даймё устанавливает жесткие правила, не позволяющие отчуждения пожалованных владений, а также регламентирует порядок наследования статуса вассала и его земель. Он также берет на себя роль верховного арбитра в конфликтах между вассалами по поводу границ земельных угодий и зависимых людей. Законодатель стремится в корне пресечь любые вооруженные конфликты и распри среди своих вассалов.

Княжеская власть также регулирует связи ёрико-ёриоя. Это особый тип отношений между потомственными вассалами даймё (ёриоя) и экономически преуспевающими и политически активными слоями деревни, который формировался зачастую по инициативе княжеской власти (ёрико). Вовлекая верхушку сельской общины в вассально-иерархическую систему, даймё стремился учитывать ее интересы, ограждая от злоупотреблений со стороны патронов (ёриоя). В целом, вассальная организация «замкнута» на даймё, который является для своих кюнин «конечным» сюзереном.

Вместе с тем сэнгоку даймё выступает в качестве носителя высшей публичной («государственной») власти на подвластных ему землях. Эта его функция раскрывается во многих статьях ИК и ИКЦ. В ряде законов подразумевается, что их беспрекословное соблюдение требуется не только от вассалов, но и от других категорий населения.

Что касается Судебника Имагава, то практически все его статьи посвящены судебной системе княжества и судебным процедурам. Эта тема излагается не в контексте «вассально-сеньориальных связей», а в рамках отношений между верховным правителем княжества и его населения. Декларируется принцип справедливого и беспристрастного суда. Княжескому суду вменяется в обязанность принимать иски низших слоев населения.

Кроме того, в источнике зафиксированы усилия даймё, направленные на стимулирование экономического развития княжества как единого целого, ликвидацию внутренних барьеров для торговли (ограничение права кунидзити, запрет таможенных застав).

Даймё, согласно сводам княжества Имагава, обладает наивысшей судебной, законодательной и распорядительной властью в своих владениях. В тексте кодексов отсутствуют ссылки на авторитет Асикага бакуфу. Таким образом, даймё напоминает самовластного государя, власть которого не ограничена его вассалами. Он издает для них предписания и правила, не имея ясно обозначенных ответных обязательств. Но на деле «Канамокуроку» показывает лишь те стороны власти сэнгоку даймё, которые характеризуют его как самовластного правите-

ля, но не дает сколько-то полного представления об объективных факторах, ограничивавших его власть.

Кроме того, что в сводах практически ничего не сказано об отношениях с бакуфу, обходится молчанием и вопрос о существовании такокусю — группы могущественных магнатов, лояльность которых нередко определяла судьбы того или иного княжества. Наконец, из текста законов следует, что многие публично-правовые функции остаются в руках отдельных социальных групп и корпораций, а княжеская власть никак не вмешивается в их дела.

Признаются (пусть даже в более ограниченной степени, чем ранее) иммунитетные права землевладельцев княжества, санкционированные даймё как в административно-полицейской, так и в налоговой сфере. Кроме того, в законах Имагава не обрисовано взаимодействие между княжеской властью и крестьянской общиной, которая, по другим источникам, обладала значительной внутренней автономией.

Приведенные выше соображения не позволяют считать сэнгоку даймё неким всемогущим государем, образ которого может возникнуть после прочтения уложений княжества Имагава.

Тем не менее, в свете вышеуказанных выводов власть даймё, в том виде, в котором она изображена в «Канамокуроку», никак не может быть отождествлена с властью сюго в эффективно функционирующей системе Муромати бакуфу. Полномочия даймё несоизмеримо шире, и его положение мало напоминает назначавшегося бакуфу военного наместника, пусть даже многие прерогативы последнего легли в основу властных полномочий сэнгоку даймё.

Приложение 1.

Бункокухо — законодательные своды эпохи Сэнгоку.

Название	Время создания	От чьего имени установлены	Владения «составителя» на момент создания законов
1. «Сагараси хатто»	1493 г.	Сагара Тамэцугу	Три уезда в провинции Хиго
«Цуйка» (дополнения)	Не позднее 1518 г.	Сагара Нагацунэ	
«Цуйка»	1555 г.	Сагара Харухиро	
2. «Оутиси кабэгаки»	1492–1500 гг.	Оути	Провинции Суо, Нагато, Будзэн, Тикудзэн
3. «Имагава канамокуроку»	1526 г.	Имагава Удзитика	Провинции Суруга, Тотоми
«Имагава канамокуроку цуйка»	1553 г.	Имагава Ёсимото	Провинции Суруга, Тотоми, Микава
«Сосё дзёмоку»	Приблизительно 1553 г.		
4. «Дзинкайсё»	1536 г.	Датэ Танэмунэ	Уезд в провинции Дэва, ряд уездов в провинции Муцу

Приложение 1. Окончание

5. «Косю хатто но сидай» «Цуйка»	1547 г. 1554 г.	Такэда Харунобу	Провинция Каи, часть провинции Синано
6. «Юкиси синхатто»	1556 г.	Юки Масакацу	Уезд Юки в провинции Симоса
7. «Роккакуси сикимоку»	1567 г.	Роккаку Ёсиката, Роккаку Есихару Вассалы дома Роккаку	Южная часть провинции Оми
8. «Синка сэйсики»	1558– 1569 гг.	Дом Миёси	Провинции Ава, Сануки, Авадзи
9. «Тёсокабэси сада-мэгаки»	1596 г., 1597 г.	Тёсокабэ Мототика, Тёсокабэ Моритика	Провинция Тоса
10. «Киккаваси хатто»	1617 г.	Киккава Хироиэ	Два уезда в провинции Суо

Приложение 2.

Следы влияния «Госэйбай сикимоку» на законы Имагава.

«Госэйбай сикимоку» (перевод А. А. Толстогузова, «Восток», №1, 2002)	«Имагава канамокуроку» (ИК), «Имагава канамокуроку цуйка» (ИКЦ), «Сосё дзёмоку» (СД)
Ст. 4. Что касается заливных и суходольных полей, крестьян- ских хозяйств, имуществ, жены и детей, принадлежавших тем,	ИК, ст. 8. После наказания уча- стника вооруженной ссоры, его жену, детей и домочадцев нака- зывать не следует, поскольку по-

Приложение 2. Продолжение

кто совершает преступления, то хотя в случае серьезного преступления виновный переходит в распоряжение сюго, но последнему не передаются усадьба, земли, жена и дети, имущество. Ст. 11 ... При совершении мужем тяжкого преступления (мятеж, убийство, разбой, ночное нападение, грабеж и др.) на [жену] распространяется вина мужа. Однако она не подлежит наказанию в случае нанесения ран в ссоре.	винен он сам. Что же до оставшегося [после побега соучастника ссоры] имущества, то на жене и детях лежит вина. Однако казнить их не следует.
Ст. 14. ... Если дайкан совершит серьезное преступление типа убийства и т.д. и его господин выдаст преступника, то последний не подлежит наказанию. Однако если, защищая дайкана, его господин заявит, что дайкан преступления не совершал, но наличие преступления будет полностью доказано, то господину не избежать наказания. А именно следует конфисковать его владения.	ИК, ст. 10. За участие в вооруженной ссоре и разбой своего хикан его господин, разумеется, не отвечает. Но если до выяснения всех обстоятельств случившегося, под предлогом допроса господин [преступника] задержит его у себя, а этот человек скроется, надлежит лишить его господина всех владений [сёрё]. Если же их нет, то он должен понести наказание.
Ст. 22. Когда родители рекомендуют своего взрослого сына [бакуфу] и потом он показал себя усердным в службе, но вследствие клеветы мачехи или предпочтения сыну наложницы без разрыва отношений с родителями он был пропущен при распределении пожалований, что обрекло его на тяжелую жизнь, то это чрезвычайно несправед-	ИКЦ, ст. 11. Наследство отца, разумеется, переходит к старшему брату. Однако если он проявляет непочтительность к отцу и сверх того не исполняет никакой службы, тогда пусть продолжают нести службу те, кто могут, будь то младшие братья или приемные сыновья. Однако чинится крайняя несправедливость, если отец, не-

Приложение 2. Продолжение

ливо. Соответственно у назначенного наследника пятая часть владения должна быть отчуждена [бакуфу] и предоставлена старшему брату, который остался без владения.	смотря на то, что старший сын верно ему служит, делает наследником его младшего брата. В зависимости от каждого случая следует отдавать подходящие распоряжения.
Ст. 31. ... Тот, кто якобы из-за отсутствия справедливости не смог добиться принятия дела в суд и настаивает на пристрастности бугёнин, поступает очень безответственно. Отныне в случае подачи не имеющего оснований судебного прошения, излагающего ложные данные, у виновного должна конфисковаться треть его владения. У кого нет имущества, тот должен быть изгнан. Если ошибку совершит бугёнин, он должен быть отстранен от должности навсегда.	СД, ст. 11 ... Если же одна из сторон тяжбы обвинит другую в попытке склонить на свою сторону бугёнин, и это окажется правдой, следует без дальнейшего выяснения того, кто прав, а кто виноват, решить дело в пользу другой стороны.
Ст. 32. Что касается тех владений, куда вход посланцев от сюго воспрещен, то, если там обнаружатся злодеи, они немедленно должны быть переданы в ставку сюго. Если с этим медлят, то надо отправить туда посланца от сюго и заменить [в тех владениях] заместителя дзито.	ИК, ст. 22. Признаются земли, на которых действует право фу-ню. Но бывает, что рёсю пренебрегают делами, и не чинится суд и расправа над преступниками. Если же об этом узнает княжеский слуга, то [рёсю] следует незамедлительно розыскать и покарать преступника ...
Ст. 35. Если после подачи судебного иска ответчику трижды посылался приказ прибыть в суд, а он не явился, то в случае предоставления истцом веских доказательств судебное решение выносить немедленно. Если ис-	СД, ст. 4. После того, как от истца ответчику был послан вызов на тяжбу, а тот не явился в назначенный срок, выигравшим суд признается истец ...

Приложение 2. Продолжение

тец не прав, то владение передается третьему лицу.	
Ст. 36. Об изменении границ владений, что вызывает споры. Одни, перейдя старые границы своих владений, придумывают новые предлоги, препятствуют [возвращению земли], другие, игнорируя прецеденты последних лет, предоставляют старые документы в свою защиту. Даже не выиграв дело в суде, они не несут видимого ущерба, поэтому злоумышленники вновь с преступными целями подают судебные петиции, что мешает справедливому решению дел. Отныне [в случае подобного иска] следует отправлять специальных инспекторов и выяснять истинные границы. Если иск безоснователен, то, измерив территорию, на которую выдвигаются незаконные претензии, выделив во владениях истца такого же размера территорию, следует передать ее во владение ответчика.	ИК, ст. 2. Случается, что ведут спор о том, кому принадлежат заливные и суходольные поля, луга и горы. Если после выяснения изначальной границы [между владениями], станет очевидно, что одна из сторон тяжбы незаконно заявляет о своих правах [на спорный участок земли], следует отобрать треть ее владений ... ИКЦ, ст. 13 В предыдущей статье было записано, что после тяжбы по поводу границ владений на суходольных и заливных полях, полях и горах проигравшая сторона должна быть лишена одной трети владений. Однако нам стало известно, что подобная мера не годится. По каждому иску выигравшей тяжбу стороне [проигравшая] должна отдать земли в два раза больше спорного участка.
С.41. О рабах и несвободных (нухи, дзонин). [В случаях споров по поводу обладания такими лицами] надлежит следовать прецедентам, установленным домом тайсё. То есть если прошло более десяти лет и никто судебным иском не потребовал прав на [зависимого человека], то вопрос [его принадлежности]	ИКЦ, ст. 21. О детях и женах нухи и дзонин. Когда супруги принадлежат разным хозяевам, хозяин мужчины заявляет свои права на ребенка, говоря, что это ребенок от его гэнин. Так же поступает господин женщины, говоря, что ребенок [родился] от его служанки [гэдзё], и происходят споры.

Приложение 2. Окончание

больше не должен обсуждаться, несмотря на то, есть ли основания у кого-нибудь или нет, и существующее положение принадлежности [такого зависимого человека] не должно меняться. Относительно детей, рожденных рабами, хотя и есть различные толкования в старых законах, надо следовать прецедентам, [установившимся при Еритомо], т.е. сын должен находиться с отцом, а дочь — с матерью.	Этот спор должен быть решен в пользу того, кто с младенчества растил ребенка. Если же ни та, ни другая сторона не помогали выпестовать ребенка, [с кем будет ребенок] должен решить его отец...
Ст. 48. Те, кто унаследовал от предков частное владение, могут продать его в порядке, установленном законом. Но в тех случаях, когда владения были получены от бакуфу благодаря заслугам или за добросовестное исполнение службы, такое владение продавать или покупать нельзя.	ИК, ст. 13. Запрещено продавать пожалованную землю [тигё] без разрешения [даймё]. Но если есть большая в том нужда, следует, доложив подробно [о причине], установить срок продажи. Впредь преступившие этот закон должны караться. ИКЦ, ст. 6. ...Кроме того, совершенно не допускается богатым людям и им подобным покупать владения княжеских слуг или [синтоистских и буддистских] храмов. Но коли слуга даймё по-нуждаем к тому [продаже] срочным выступлением в поход, то дозволено ему продать владения на два или три года...

Приложение 3.

Перевод «Имагава канамокуроку».

1. Строжайше запрещается конфискация дзито⁹⁷ без достаточной причины переданного по наследству мёдэн⁹⁸. Однако если крестьянин не платит нэнгу и не исполняет другие повинности, то это дозволено. Если же есть человек, говорящий, что нэнгу с мёдэн можно увеличить, то следует спросить владельца мёдэн, может ли он повысить [объем] нэнгу. Если же тот откажется, следует для увеличения нэнгу отобрать мёдэн. Но если дзито для того, чтобы поменять прежнего мёсю, сговорившись с новым мёсю [претендующим на эту землю] солгал, что можно собирать больше нэнгу, тогда он [дзито] должен быть лишен своих владений, а нового мёсю следует наказать.

2. Случается, что ведут спор о том, кому принадлежат заливные и сухоходльные поля, дуга и горы⁹⁹. Если после выяснения изначальной границы [между владениями], станет очевидно, что одна из сторон тяжбы незаконно заявляет о своих правах [на спорный участок], следует отобрать треть её владений. О том, что так следует поступать, было решено в прежние годы.

⁹⁷ Дзито в тексте памятника — вассал даймё.

⁹⁸ Мёдэн в сёэн — единица обложения нэнгу и другими повинностями. Крестьянина-владельца мёдэн называли мёсю. Он собирал в пользу землевладельца нэнгу, за что получал часть нэнгу в качестве вознаграждения. В рассматриваемый период мёсю составляли зажиточные слои деревенской общины, игравшие в ней ведущую роль. Стремление использовать этот слой для усиления военной и экономической мощи княжества — важнейшая особенность внутренней политики большинства сэнгоку даймё.

⁹⁹ Данная статья перекикается со ст. 36 ГС, согласно которой, выигравшей суд стороне передается земля из владений проигравшей, по площади равная спорному участку. Вместо этого ст. 2 ИК предполагает более суровое наказание — конфискацию даймё одной трети владений проигравшей стороны. Однако в ИКЦ [ст. 13] данная статья пересмотрена победившей в суде стороне передается участок из владений противной стороны по площади в два раза больше спорного. В ст. 121 «Дзинкайсю» санкции в отношении незаконно заявляющей о своих правах стороны аналогичны предусмотренным в ст. 36 ГС.

3. Бывает, что [желая] возделывать залитые морем или рекой земли, спорят об их границах¹⁰⁰. Если же по прошествии долгого времени трудно установить изначальную границу [между владениями], следует разделить поровну спорную землю, либо передать ее другому служилому человеку [кюнин].

4. Совершившие бесчинство во время тяжбы¹⁰¹, независимо от того, правы они, или виноваты, признаются проигравшими без дальнейшего разбирательства дела. Это установлено прежними законами. Однако несправедливо, если никогда не будет наказан силой захвативший чужие земли¹⁰². Отныне и впредь по истечении трех лет следует, возобновив суд, выяснить, кто прав, и вынести судебное решение.

5. Прежнему господину строжайше запрещается задерживать своего потомственного хикан¹⁰³, если тот служит другому

¹⁰⁰ В ст. 58, 60 «Юкиси синхатто» споры о границах владений разрешаются сходными методами спорная земля делится надвое между сторонами тяжбы.

¹⁰¹ «Допустившие бесчинство во время тяжбы» — сорон накаба тэдаси но томогара (相論なかば手出の輩). Кацумата Сидзуо пишет, что в данном случае речь идет о стороне тяжбы, совершившей акт тюканродзэки. На время суда обе стороны тяжбы лишались права распоряжения спорным земельным владением, на которое налагался арест княжеским чиновником. См. *Кацумата Сидзуо*, Комментарии. С. 194. Однако нередко истец или ответчик пытались распоряжаться находящимся под «судебным арестом» имуществом, например, собирать урожай со спорного участка земли. Таким образом, сорон накаба тэдаси но томогара можно перевести как «попытавшиеся распоряжаться находящимся под судебным арестом имуществом». Такому «правонарушению», называвшемуся тюканродзэки, посвящены ст. 26, 27 «Роккакуси сикимоку».

¹⁰² В данном случае законодатель пересматривает прежнюю норму, согласно которой совершившие акт тюканродзэки (например снявшие урожай с «арестованного» на время суда участка земли) автоматически проигрывали суд безотносительно их правоты по существу самого дела. Предписывается по прошествии трех лет возобновить рассмотрение дела и вынести вердикт, который теоретически мог быть в пользу «допустившего бесчинство». В этой связи подразумевается, что прежние законы позволяли захватчикам чужих владений оставаться безнаказанными, если во время тяжбы владелец земли «совершал бесчинство» и немедленно признавался проигравшим.

¹⁰³ Как отмечает Симомура Исао, в ст. 5 хикан — это обозначение несвободных по своему статусу лиц (см. *Симомура Исао*. Указ. соч. С. 93). «Потомственные хикан» — это несвободные, из поколения в по-

человеку. Но следует по справедливости верить судебному решению. Если же после того как прежний господин, узнав о местонахождении своего человека, заявит [о своих правах] новому хозяину, а [его бывший] хикан сбежит, взамен [сбежавшего] тот должен отдать другого [хикан].

6. По прошествии более 20 лет после побега слуги прежний хозяин не вправе его искать, если только речь не идет о наследственных холопах¹⁰⁴. Но если на беглеце есть какая-либо вина, это положение не имеет силы.

7. На хозяине дома нет вины, если он свяжет или ненамеренно убьет того, кто ночью прокрадется через ворота¹⁰⁵, не дав о себе знать, и заранее не уговорившись с хозяином. Кроме того, если холоп, вступивший в связь с прислужницей другого господина, не предупредив его, и не известив его слуг, явится в дом ночью, за живущими в усадьбе нет вины, если они его

коление служившие одному и тому же господину. В эперид Муромати термин хикан имел множество значений. В частности, так называли несвободных, потомков рабов древности. Они, согласно правовым понятиям той эпохи, находились в рабской зависимости от хозяина и могли быть объектом купли-продажи, заклада, уступки по завещанию. Тема розыска и возвращения прежнему господину беглых несвободных поднимается практически во всех законодательных кодексах эпохи сэngoку (см. например «Сагараси хатто» ст. 4, 32; «Дзинкайсё», ст. 27, 72, 141, 142, 144, 146–150; «Юкиси синхатто», ст. 93; «Косю хатто но сидай», ст. 15; «Роккакуси сикимоку», ст. 25).

С другой стороны, термин хикан с периода Камакура использовался в контексте описания отношений господства-подчинения самого разного типа. В рамках подобных связей в роли господ могли выступать как представители военного сословия, так и аристократии, буддийского духовенства. Хикан могли принадлежать к самым разным социальным классам буси, торговцам, крестьянам и др. Степень зависимости хикан от господина могла быть различной — от относительно слабой до фактически рабской (см. Нихонси дайджитэн. Токио: Ёсикава кобункан. 1992. С. 963).

¹⁰⁴ В данном случае термин «холоп» используется как синоним слова хикан. В этой статье также речь идет о несвободных. Согласно ст. 41 ГС господин сохранял право владения в отношении гэнин 10 лет. Аналогичный срок находим во многих кодексах военных домов эпохи сэngoку (см. например «Косю хатто но сидай», ст. 15; «Синка сэйсики», ст. 12; «Тёсокабэси садамегаки», ст. 37 и др.).

¹⁰⁵ Дома.

свяжут или ненароком убьют¹⁰⁶. Однако если после того как его схватят, выяснится, что он вступил в связь со служанкой¹⁰⁷ [чужого господина], такого холопа должны изгнать за пределы бункоку¹⁰⁸.

8. Затеявшие во время ссоры вооруженную драку, без разбирательства того, на чьей стороне правда, оба должны быть казнены. Однако если один из них, несмотря на то, что на него напали с оружием в руках, стерпел [и не ответил на обиду], и, сверх того, был ранен, то хоть [участие в ссоре] и возмутительно, [его поведение может быть признано] достойным по причине [проявленной] сдержанности.

Если же сообщники [участников ссоры] на месте драки будут ранены или убиты, то, как было установлено в прежние годы, это разбирать в суде не надлежит. После наказания участника вооруженной ссоры, его жену, детей и домочадцев наказывать не следует, поскольку повинен он сам. Что же до оставшегося [после побега соучастника ссоры] имущества, то на жене и детях лежит вина. Однако казнить их не следует.

9. О соучастниках вооруженной ссоры. Бывает, что они свидетельствуют о разном, и зачинщика выявить нельзя. Если на том месте [вооруженного столкновения] сражались друг с другом, участвуя в драке, и получили раны, то подлежат тому же наказанию, что и зачинщик¹⁰⁹. Впредь, если зачинщик будет обнаружен, он должен быть передан [для наказания] в руки своего господина¹¹⁰.

10. За участие в вооруженной ссоре и разбой своего хикан его господин, разумеется, не отвечает. Но если до выяснения

¹⁰⁶ В эпоху Муромати, согласно обычаям военных домов, хозяин усадьбы обладал правом наказания (вплоть до смертной казни) проникших на землю его усадьбы незваных пришельцев. Аналогичные данной статье установления обнаруживаются и в других законодательных памятниках эпохи (см. «Юкиси синхатто», ст. 20, 34. «Дзин-кайсю», ст. 66).

¹⁰⁷ Прислужница — гэдзё, также несвободная по своему социальному статусу.

¹⁰⁸ Бункоку — княжество, территория подвластная сэнгоку даймё.

¹⁰⁹ Т.е. смертной казни.

¹¹⁰ Как поясняет Кацумата Сидзуо, господин обязан сам наказывать своего слугу, затеявшего ссору, чтобы доказать, что не прятал его (см. Кацумата Сидзуо. Комментарии. С. 195).

всех обстоятельств случившегося, под предлогом допроса господин [преступника] задержит его у себя, а этот человек скроется, надлежит лишить его господина всех владений [сёрё]. Если же их нет, то он должен понести наказание.

11. О ссоре детей. Затеявшие ссору дети наказанию не подлежат. Но если родители ссорящихся, вместо того чтобы их сдержать, дадут волю своему гневу¹¹¹, следует наказать и детей и родителей.

12. Если ненароком ребенок убьёт своего товарища, то поскольку [он совершил этот поступок] ненамеренно, наказывать его не следует. Если же он [преступник] старше 15 лет, то на него ляжет вина [за убийство]¹¹².

13. Запрещено продавать пожалованную землю [тигё]¹¹³ без разрешения [даймё]. Но если есть большая в том нужда, следует, доложив подробно [о причине], установить срок продажи. Впредь преступившие этот закон должны караться.

14. После продажи заливных и сухоходльных полей, до окончания срока¹¹⁴ [продажи], запрещается проводить кэнти¹¹⁵. Однако если до заключения сделки [стороны] оговорили право на кэнти в купчей, а также если мёдэн продаются крестьянами по своему почину, это положение силы не имеет. Но также не допускается [проводить кэнти], если дзито поставил на документе о продаже [крестьянином надела] свою печать¹¹⁶.

15. В последнее время часто происходят тяжбы по поводу новых каналов. Поскольку переходят границы чужих владений [чтобы прорыть новые оросительные каналы], следует взамен

¹¹¹ Т.е. сами вступят в ссору.

¹¹² Согласно юридическим нормам эпохи сэнгоку, не достигшие 15 лет дети были неспособны и не несли ответственности за тяжкие (уголовные) преступления.

¹¹³ В данной статье говорится о сделках типа хонсэнгаэси, распространенных в княжестве Имагава. По их условиям, возвращение проданного земельного участка зависело от выплаты «продавцом» долга и процентов по нему по окончании предусмотренного договором срока. Подробнее см. выше.

¹¹⁴ До истечения срока действия договора хонсэнгаэси.

¹¹⁵ В этой статье говорится об обмере земли (тикэн 地検), который проводит не даймё, а его служилый человек (дзито), с целью выявления ранее незарегистрированных излишков земли или дополнительно дохода.

¹¹⁶ В знак того, что сделка разрешается.

предоставить землю¹¹⁷ либо уплатить [за пользование каналами]. Следует призвать бугёнин и незамедлительно определить ущерб [который понес рёсю из-за вырытых на его земле каналов]. Бугёнин же обязан по справедливости рассудить тяжущихся, взяв с них письменные клятвы. Однако если издавна повелось так, что в данной местности не берут платы за пользование водой, то [подобный спор в суде] разбору не подлежит.

16. Продажа земли, пожалованной людям из других провинций, — величайшее беззаконие. Отныне и впредь запрещается¹¹⁸.

17. Совершенно не допускается без основания предъявляя выданные прежде грамоты требовать мёдэн и другое имущество. Иное дело, если речь идет о завещании.

18. О рисовых ссудах. Процент по ним в течение года должен соответствовать договору. Со следующего года сумма долга должна быть [не более чем] в два раза больше первоначального займа. В течение [последующих¹¹⁹] пяти лет начисленные проценты должны в 6 раз превышать основной долг и проценты по нему [согласно договору]. [То есть] к десяти коку [риса] [прибавляется] десять. [Тогда] через пять лет основной долг и проценты по нему должны составить 60 коку. Если по прошествии шести лет [должник] не возвратит долг, следует, известив бутё¹²⁰ и рёсю, [с него принудительно] его взыскать.

19. О денежных ссудах. После того, как сумма долга удвоится¹²¹, в течение двух лет займодавец должен ждать. Если по

¹¹⁷ В качестве компенсации.

¹¹⁸ Согласно толкованию Кацумата Сидзуо, в данной статье описывается ситуация, когда землевладелец взял на службу выходца из-за пределов княжества Имагава, предоставив ему в держание землю (Кацумата (2), 2001. С. 196). Запрещается отчуждение господином в одностороннем порядке пожалованного надела. Таким образом, в этой статье, как и в ст. 7 ИКЦ, защищаются права выходцев из других княжеств. Сословная принадлежность «иноземцев» в этих двух фрагментах не определена, однако, судя по тому, что в ст. 16 они получают за службу землю, а в ст. 7 ИКЦ — жалование, речь может идти, в том числе, о самураях (хотя, вероятно, не только о них).

¹¹⁹ После первого года действия ссудного соглашения.

¹²⁰ Бугё (бугёнин) — должностные лица на службе даймё.

¹²¹ Удвоится — то есть в течение года сумма долга превысит с учетом начисленных процентов размер первоначальной суммы в два раза.

прошествии 6 лет долг не был отдан, следует, известив бугё и рёсю, взыскать [с должника] долг [силой]. Независимо от того, была ли взята ссуда рисом или деньгами, размер процентов должен соответствовать заключенному договору.

20. Бывает, что закладывают пожалованную землю, и, лишившись права владения ею, обращаются за помощью [к даймё], говоря, что приняли монашеский обет, или скрываются. В годы Мэйо¹²² так случилось с Ихара Суо-но ками. [Для уплаты его долга] займодавцу была передана [деревня] Яидзу¹²³ из владений даймё. [Так было сделано] ввиду неоспоримости его заслуг в качестве потомственного вассала. В этом году¹²⁴ о том же настоятельно просил Босю¹²⁵, так что пришлось распорядиться об этом¹²⁶. Говорили, что принадлежат к икка и мэн-мэн¹²⁷, и пришлось так один раз поступить. Но впредь у тех, кто просит об этом¹²⁸, следует отбирать владения.

21. Даже если есть справедливые для этого основания, не допускается взыскивать долги с крестьян из других владений, заранее не известив рёсю и бугё.

22. Признаются земли, на которых действует право фуню¹²⁹. Но бывает, что рёсю пренебрегают делами, и не чинится суд и

¹²² 1492–1501 гг.

¹²³ В настоящее время город Яидзу в префектуре Сидзуока.

¹²⁴ То есть в 5-м году Тайэй — 1526 г.

¹²⁵ Босю — титул; Ава но ками — управитель провинции Ава.

¹²⁶ Т.е. даймё удовлетворил прошение Ава но ками о помощи.

¹²⁷ Икка (一家; также итимон, итидзоку) — группа вассалов, представители которой состояли с даймё в отношениях действительного или искусственного родства. Симомура Исао понимает под мэнмэн (面々) важнейших вассалов даймё (см. *Симомура Исао*. Указ. соч. С. 90). Термин мэнмэн, по всей видимости, обозначает вассалов даймё, входивших в совещательный орган при его особе — хёдзёсю. То же слово мэнмэн используется в заключительной части ИК, где оно также, судя по контексту, вероятно, означает ближайших вассалов князя, вместе с ним обсуждавших дела управления и развлекавшихся представлениями кусэмай и саругаку.

¹²⁸ Помощи даймё в погашении долга.

¹²⁹ Право фуню заключалось в предоставлении землевладельцу налогового и административного иммунитета. Посланец сего не мог для розыска и наказания преступников пересекать границу земель, владельца которых добивался от бакуфу подобной привилегии. Попытка ограничения и в некоторых случаях запрет фуню — одна из важнейших особенностей политики сэнгоку даймё.

расправа над преступниками. Если же об этом узнает княжеский слуга, то [рёсю]¹³⁰ следует незамедлительно розыскать и покарать преступника. Поступать так было предписано в прежние годы, но поскольку все еще много рёсю, пренебрегающих делами, вновь записал это положение.

23. В Сумпу¹³¹ все земли [со статусом] фуню запрещаются. Неповиновения быть не должно.

24. Все пошлины в гаванях в Суруга и Тотоми, а также таможенные заставы в Тотоми, запрещаются. Нарушающие это установление должны наказываться.

25. Те, кто своевольно совершают кунидзити¹³², [прежде] не доложив тосики¹³³ и бугё, должны быть наказаны.

26. Корабли, [прибитые штормом] к берегам Суруга и Тотоми, следует возвращать, не допуская беззакония, их владельцам. Если же они неизвестны, следует [найденные суда] жертвовать на восстановление [пришедших в упадок] храмов.

27. Касательно плывущих по реке деревьев. Их можно забирать, независимо от того, в чьих владениях они были обнаружены.

28. Все споры о вере в бункоку запрещаются¹³⁴.

29. Отныне и впредь запрещается передавать храм¹³⁵ выбранному преемником настоятеля послушнику [дэси], не удо-

¹³⁰ Менее вероятен иной вариант перевода — принять необходимые меры должен представитель даймё, а не рёсю.

¹³¹ Сумпу — современный город Сидзуока. В Сумпу находилась столица княжества Имагава.

¹³² В эпоху Муромати при невозвращении должником займа кредиту, последний мог изъять в счет погашения долга движимое имущество любого жителя той провинции, откуда был родом должник. Такие действия назывались кунидзити. В эпоху Муромати сёгун, а затем даймё стали все больше ограничивать право кунидзити. С целью создания благоприятных условий для торговли на «вольных ярмарках» (ракуити) кунидзити стали запрещать. Наконец, данная статья, как и ст. 127 «Дзинкайсё», ограничивает применение кунидзити в масштабах всего княжества.

¹³³ Тосики — это не конкретная должность, а обозначение княжеских администраторов вообще.

¹³⁴ Аналогичные положения содержатся и в других бункокуху. См. например «Косю хатто но сидай», ст. 22; «Оутиси кабэгаки», ст. 174.

¹³⁵ В данной статье, как и в ст. 18 ИКЦ, говорится о кигандзи — храмах, находившихся под покровительством бакуфу и даймё. Эти

стоверившись в том, что он обладает [необходимыми] добродетелями и способностями. Но следует поступать в зависимости от сложившихся обстоятельств.

30. Жителям Тотоми и Суруга запрещается самовольно брать жену или мужа из других провинций, или посылать¹³⁶ туда своих дочерей¹³⁷.

31. Также запрещается по своему почину оказывать военную помощь жителям других провинций.

32. После того как будут определены места, которые Миура Дзиродзаэмоннодзэ и Асахина Мататаро¹³⁸ займут прибыв на службу¹³⁹, остальным нет нужды подобным же образом выбирать [свои места]¹⁴⁰. Но всё¹⁴¹ следует решить по взаимному согласию. Не находясь на поле брани, не подобает, испытывая обиду, все время беспокоиться о том, в каком порядке рассаживаться. Кроме того, отныне во время представлений саруга-

храмы, как правило, освобождавшиеся от ряда повинностей, возносили молитвы о благополучии своих патронов и их владений.

¹³⁶ Т.е. выдавать замуж за жителей других провинций.

¹³⁷ Схожие по смыслу статьи можно найти и в «Косю хатто но сидай», ст. 4; «Юкиси синхатто», ст. 23.

¹³⁸ Асахина Мататаро — это вассал дома Имагава Асахина Ясуёси, владевший замком Какэгава. Представители родов Миура и Асахина занимали ведущее положение среди вассалов дома Имагава.

¹³⁹ Можно предположить, что в этом фрагменте говорится о месте проведения совещаний ближайших вассалов и должностных лиц княжества. Они же составляли хёдзёсю — высший совещательный орган при особе даймё, также имевший функции «высшей судебной инстанции».

¹⁴⁰ Для вассалов даймё порядок мест, которое каждый из них занимал на заседаниях хёдзёсю и во время всевозможных увеселений, где присутствовал и сам даймё, являлся отражением их статуса в иерархии служилых людей. Нетрудно себе представить, что споры по этому вопросу могли, учитывая менталитет буси эпохи сэнгоку, вызвать серьезные раздоры, что было нежелательно для князя. Поэтому законодатель, особо отмечая преимущественные права двух ближайших к даймё фамилий — Миура и Асахина, призывает полюбовно улаживать возникающие в ходе распределения мест разногласия.

¹⁴¹ Порядок мест во время несения службы, вероятно, в присутствии даймё. Видимо имеется ввиду порядок мест во время собраний хёдзёсю.

ку, дэнгаку, кусэмай¹⁴², [местоположение присутствующих] следует определять по жребью.

33. Строжайше запрещается брать во временное услужение торговцев из других провинций.

Выше один за другим по мере того, как приходили на ум, тайно записал эти законы для своих владений [бункоку]. В последние годы люди стали злонамеренными, и возникло много непредвиденных дел и споров, поэтому установил эти законы, [с тем чтобы] их уладить.

Обвинений в пристрастности суда быть не должно. Когда же случаются такие дела, следует вытащить содержимое ящика [куда складываются жалобы] и, [разбирая] одно дело за другим дела, вершить суд. Что же до других законов Поднебесной¹⁴³ и ранее принятых указов [дома Имагава], то здесь их не приводил.

Сёки¹⁴⁴.

Шестой год Тайэй.

Перевод «Канамокуроку цуйка».

1. Бывает, что после окончания тяжбы и вынесения судебного решения составляют текст иска и добиваются нового суда. Если поданные для обоснования справедливости иска документы верны, то [повторный иск] дозволен. Если же [соответствующих документов] нет, а также в случае, если иск заявлен устно, следует без разбирательства дела наказать [истца].

¹⁴² Кансин саругаку — представления, устраивавшиеся в основном с целью получить средства на строительство и восстановление буддийских и синтоистских храмов. Кусэмай — один из видов танца в средневековой Японии, возник в эпоху Камакура, в период Муромати часто исполнялся во время синтоистских церемоний и празднеств.

¹⁴³ Тэнка но хатто.

¹⁴⁴ Сёки — буддийское монашеское имя Имагава Удзитика.

2. Запрещается досин и ёрики¹⁴⁵ обращаться к другим [нежели их господин] людям, прося их заступничества, добиваться рассмотрения своего иска¹⁴⁶. Причина [этого запрета] в том, что их господин знает содержание предыдущих [их] исков, не дозволит неоправданных жалоб и предостережет. [Ёрики же] просят [о посредничестве в представлении иска] неосведомленных людей. Говорят, что правда на их стороне, и люди [не понимающие сути дела] становятся посредниками. Если же, несмотря на то, что ёрики подает справедливый иск, ёриоя необоснованно отказывает в представлении дела [даймё], или речь идет о происках врага или о деле важном для княжества, не возбраняется об этом передать в тайном донесении надежным способом [в обход ёриоя].

3. Не подобает ёрики под разными предложениями, своевольно покидать своего прежнего покровителя [ёриоя], если тот не нанес ему каких-либо обид. Недавно уже запрещалось так поступать. Но также не пристало ёриоя заставлять писать клятву служить вечно подобно младшим братьям людей, попросивших замолвить за них слово, с которыми [у ёриоя] нет никакой близкой связи, отказывая в судебном посредничестве без такого обещания¹⁴⁷.

Те же, кто пользуется благодеяниями ёриоя, а также получившие его стараниями [от даймё земельные] пожалования, должны служить ему до конца жизни¹⁴⁸. Однако если ёриоя творит несправедливости [в отношении ёрики], этим правилам не следуют. Все же не следует своевольно менять ёриоя.

¹⁴⁵ Ёрики, досин (в японской историографии обычно используется синонимичный термин ёрико) — один из разрядов служилых людей. Этот слой составляли как вассалы даймё, так и представители деревенской верхушки; из них княжеская власть в эпоху сэнгоку формировала военные отряды, подчиняя на время военных действий командованию ёриоя, в роли которых выступали наследственные вассалы. В мирное время ёриоя выполнял для ёрико роль посредника в представлении исков князю. Отношения ёриоя-ёрико в эпоху сэнгоку в разных княжествах отличались значительным многообразием.

¹⁴⁶ Сходные законы, обязывающие ёрико обращаться с исками к даймё только через посредников, можно найти в «Косю хатто но сидай», ст. 28; «Роккакуси сикимоку», ст. 58; «Юкиси синхатто», ст. 31 и др.

¹⁴⁷ Т.е. без письменной клятвы вечно служить.

¹⁴⁸ Дословно — нагаку досин субэки нари (永同心すへき也).

4. После выступления в поход присоединяют своих людей к другим отрядам, чем похваляются, но это нарушение закона и приравнивается к измене¹⁴⁹. Следует [в таких случаях] отобрать земельные владения, а если их нет, [провинившийся] служилый человек [хиканнин] должен быть отпущен¹⁵⁰. Записали это, ибо так принято во время военных походов.

5. Поскольку в «Канамокуроку»¹⁵¹ записано об запрете фуню-но ти в Сумпу, то [рассмотрения] дел [по этому поводу] не было. Но поскольку стали говорить о том, что мокудай¹⁵² во владения умамавари¹⁵³ входа нет, недавно дошло до разбора тяжбы. Как было решено, имущество разбойников [задержанных во владениях умамавари], не конфисковывается. Часть украденного должна быть передана мокудай¹⁵⁴. [За пределами Сумпу] при розыске преступников в землях фуню следует поступать так же.

Если же преступника нашли и наказывают люди того же дома¹⁵⁵, то [при отсутствии претензий со стороны других] так тому и быть. Если же подан иск [по поводу совершенного преступления], то разбойника следует передать соответствующему чиновнику для наказания. Тот же, кто, несмотря на получение приказа [о выдаче] от слуги даймё укрывает преступника, должен быть сурово наказан, поскольку это тяжкое преступление.

¹⁴⁹ Характерно, что согласно ст. 71 «Юкиси синхатто», умамавари, членам личной гвардии даймё, воспрещалось смешиваться с другими отрядами во время военного похода.

¹⁵⁰ Т.е. даймё разрывал с ним личную связь и лишал его своего покровительства. В конце эпохи Муромати сёго в качестве наказания по отношению к служилым людям мог «отпустить» их «на волю», т.е. разорвать с ними отношения господства-подчинения и освободить от обязательства нести службу. Последние, таким образом, теряли свой статус слуг сёго или даймё. Как следствие, их больше не защищали законы, действующие в княжестве. Это наказание считалось тяжелой карой.

¹⁵¹ Ссылка на ст. 23 ИК.

¹⁵² Мокудай — должностное лицо, осуществлявшее административно-полицейские функции в столице княжества Имагава — Сумпу, где он мог выступать при необходимости в роли заместителя даймё. Мокудай также выполнял функции полицейского надзора по отношению к самураям из личной гвардии даймё — умамавари.

¹⁵³ Своего рода личная гвардия даймё, подчинявшаяся лично ему.

¹⁵⁴ Подразумевается, что умамавари перед этим сам задержал преступника.

¹⁵⁵ Служащие тому же господину, что и преступник.

Донесшему об этом должно отойти имущество и пожитки [укрывателя]. Помимо того, он должен быть награжден.

6. Не подобает [не попадая под действие] токусэй¹⁵⁶, по причине крайней нужды продлять срок выплаты или возмещать долг по частям¹⁵⁷. Как и во времена Дзодзэндзи доно¹⁵⁸, это строго запрещается. Того же, кто станет, посредником [при подаче] такого прошения, следует лишить одной трети владений. Что же до истца, то следует отобрать все его земли.

Кроме того, совершенно не дозволяется богатым людям и им подобным покупать владения княжеских слуг или [синтоистских и буддистских] храмов¹⁵⁹. Но коли слуга даймё понуждаем к тому срочным выступлением в поход, то дозволено ему продать владения на два или три года. То же касается и храмов, если есть явная нужда в ремонте, это также может быть разрешено. Хотя так и было установлено ранее, было решено внести это в свод [законов].

7. Допускается большое беззаконие, когда житель родом из другой провинции¹⁶⁰ за предоставленный кров тотчас же дает клятву служить [хозяину дома]¹⁶¹. После заключения при свидетелях договора о покровительстве и соглашения о выплате жалования, человек, разумеется, становится хикан. Если же людям из других провинций, вопреки обещанию, не будет выдаваться жалование, [они] тотчас же освобождаются [от обязательства служить]. Не подобает, отказывая в жаловании, требовать после заключения договора служить подобно наследственным хикан.

¹⁵⁶ В данном случае рескрипт даймё, аннулировавший долговые обязательства вассала.

¹⁵⁷ В данном фрагменте, как и в ст. 20 ИК, речь идет о подаче вассалом обращений к даймё о помощи в уплате долга. Законодатель подчеркивает недопустимость подобной практики.

¹⁵⁸ Монашеское имя Имагава Удзитика.

¹⁵⁹ Нормы, ограничивающие отчуждение храмовых владений, содержатся также в «Роккакуси сикимоку», ст. 6–8 и «Дзинкайсю», ст. 6, 15.

¹⁶⁰ Выходец из провинций, не входивших в состав княжества Имагава.

¹⁶¹ Согласно распространенным в ту эпоху представлениям, хозяин, приютивший в своем доме чужака, получал над ним такую же власть, как и над своими родичами и домочадцами. В то время власть над усадьбой одновременно рассматривалась как власть над всеми проживающими там людьми.

8. Прежде установленные в пределах бункоку торговые подати¹⁶², отмене не подлежат. Однако в последнее время стало много тех, кто будучи лишен прав [их взимать], стал просить разрешения вносить новые поборы. Подобные требования недопустимы. Отныне у посредников, через которых обращаются [к даймё] с такими просьбами, следует конфисковывать десятую часть владений. Если же у них нет земли, следует лишать их дарованных [даймё] милостей¹⁶³.

9. Продажа крестьянами мёдэн без извещения об этом дзито — тяжёлый проступок. Однако это допускается, если [земля закладывается] для уплаты нэнгу. Если она [закладывается] на два-три года, то должно известить об этом дзито или дайкан¹⁶⁴. Бессрочную продажу в суде разбирать не надлежит.

10¹⁶⁵. О сыновьях служилого человека. Если старший сын наследует владения, то так тому и быть. Поскольку же осталь-

¹⁶² Кацумата Сидзуо пишет, что имеются ввиду подати, которые уплачивали получившие от даймё различные торговые льготы и привилегии купцы. В статье описывается ситуация, когда другие торговцы пытаются добиться от князя передачи таких привилегий, обещая вносить большие, чем обладатели таких прав, подати в казну (см. *Кацумата Сидзуо*. Комментарии. С. 202). По мнению Хасэгава Хиромити, в данной статье Имагава Ёсимото стремится защитить интересы купцов, тесно связанных с правящим домом и получивших от него особые привилегии (*Хасэгава Хиромити*. Указ. соч. С. 67, 68). В законах Имагава прослеживается двойственность политики сэнгоку даймё. С одной стороны, даймё стремился путем снятия таможенных постов внутри бункоку способствовать всемерному процветанию торговли. С другой стороны, Имагава, как следует из ст. 8, поддерживали особый статус узкой группы приближенных к ним торговцев. Среди таких богатых купеческих домов Сумпу выделялся дом Томоно, главу которого даймё назначал на пост «купеческого головы» Сумпу. Имагава предоставляли Томоно право сбора пошлин с продажи некоторых товаров, доверяли представителям этого купеческого дома контролировать торговлю стратегически важными для княжества товарами, поручали надзор за приезжавшими в Сумпу купцами из других княжеств и т.п. См. *Хасэгава Хиромити*. Указ. соч. С. 73-77.

¹⁶³ Как отмечает Кацумата Сидзуо, речь идет не о пожалованной даймё земле, а о предоставленных им привилегиях. См. *Кацумата Сидзуо*. Комментарии. С. 202.

¹⁶⁴ Дайкан — пост в административной системе княжества. Дайкан управляли княжеским доменом, в котором отвечали за сбор нэнгу. Они также взимали в казну даймё подати тансэн и мунабэцусэн.

¹⁶⁵ Статья переведена с сокращениями.

ные сыновья получают свою долю тигё и жалование, то должны естественным образом быть ёрики старшего брата. Однако несправедливо, если после раздела тигё [младшему брату] будет даровано земельное пожалование [от даймё] и предоставлена помощь, и [младший брат] станет нести службу отдельно от старшего. Но он должен тотчас же вернуть полученную землю и нести службу вместе со старшим братом.

Если же есть уговор [между братьями] о том, что младшие уступают [передают в подчинение] старшему тех людей, которые должны были им служить в соответствии с размером выделенной им земли, младшие братья вольны нести службу [даймё] отдельно [от него].

После незаконного захвата сорё¹⁶⁶ [причитающейся младшим братьям доли наследства] дело доходит до тяжбы и выносятся решение [суда]. Если выясняется, что старший брат совершает несправедливости, младшие братья могут служить отдельно от старшего.

Грубо попирают закон, когда, без всякого основания выбрав помимо старшего брата одного из малых детей, нуждающихся в помощи, посылают служить [даймё] и домогаются пожалования. За исключением старшего брата, никому это не дозволяется. Однако если младшие братья проявят особую верность на службе, им следует выделить отдельное пожалование.

11. Наследство отца, разумеется, переходит к старшему брату. Однако если он проявляет непочтительность к отцу и не выходит на службу, тогда пусть продолжают нести службу те, кто могут, будь то младшие братья или приемные сыновья. Однако чинится крайняя несправедливость, если отец, несмотря на то, что старший сын не допускает сыновней непочтительности, делает наследником его младшего брата. В зависимости от каждого случая следует отдавать подобающие распоряжения.

12. О выделении части передаваемой по наследству земли младшим сыновьям. Если [их доля] равна пятой части наследуемого владения или одной десятой, то этого достаточно. Если же [передается] половина или треть, то [в таком случае] сорё за-

¹⁶⁶ Слово сорё в эпоху Муромати могло означать как наследника главы военного дома, так и его старшего сына (который не обязательно становился наследником). В данном случае сорё — старший сын служилого человека даймё.

труднительно будет нести службу. Отныне каждый случай необходимо рассматривать отдельно.

13. В предыдущей статье¹⁶⁷ было записано, что после тяжбы по поводу границ владений на суходольных и заливных землях, полях и горах проигравшая сторона должна быть лишена одной трети владений. Однако нам стало известно, что подобная мера не годится. По каждому иску выигравшей тяжбу стороне [проигравшая] должна отдать землю в два раза большую спорного участка¹⁶⁸.

14. Определено, что если [одна из сторон] допустит бесчинство¹⁶⁹, тяжба прекращается на три года и судебное решение выносится в пользу другой без разбирательства, на чьей стороне правда. Однако нарушают судебный запрет со злым умыслом, нарочно затягивая суд. Вершить вперед суд по этому делу¹⁷⁰ — величайший произвол. Преступившему судебный запрет следует пожертвовать нэнгу собранный с урожая текущего года на строительство храма Асама¹⁷¹, и в следующем году следует вынести судебное решение.

15. Об установлении кубонин тэнсацу¹⁷². Известив участников тяжбы, можно устанавливать тэнсацу. После того как будет выбран кубонин, необходимо известить бугёнин и поступить надлежащим образом.

16. Говорят, что похищенное вором имущество человека низкого звания невелико, и после поимки вора должно быть передано мокудай, поскольку он [бедняк] уже не имеет права владения [украденным]. Или же, ссылаясь на право фуню, говорят, что по прежним обычаям краденое не отдается [владельцу]. Но

¹⁶⁷ Ссылка на ст. 2 ИК.

¹⁶⁸ Из-за которого начался суд.

¹⁶⁹ Т.е. совершит тюканродзэки. В этом фрагменте содержится ссылка на ст. 4 ИК. См. комментарий к ней.

¹⁷⁰ Т.е. по делу о тюканродзэки.

¹⁷¹ Асама дзиндзя — синтоистский храм в провинции Сурута. В настоящее время находится в черте города Фудзимия в префектуре Сидзуока.

¹⁷² Кубонин в княжестве Имагава, служивший под началом бугёнин, отвечал за исполнение судебных решений, взыскивание неуплаченного крестьянами нэнгу, просроченных долгов и взимание повинностей в пользу даймё. Согласно ст. 15 ИКЦ, кубонин устанавливал на земле, являвшейся объектом судебного спора, тэнсацу — особый знак, подтверждавший, что из-за участка ведется тяжба.

поскольку дело касается бедняка, то [поступать таким образом] не подобает. Часть украденного удерживается, а остальное должно быть возвращено хозяину.

17 Строжайше запрещается [жителю бункоку] поддерживать связь с [жителями] других провинций, либо без разрешения по своему почину отправлять туда ответные послания.

18. Когда настоятель храма¹⁷³, не имея веской причины, уходит от дел и пишет грамоту о том, что передает храм другому человеку, допускается величайший произвол и своеволие. Если монах, потеряв рвение к буддийскому вероучению, возвращается в мир, он должен незамедлительно доложить [даймё] через тэрабугё¹⁷⁴ о том, что оставляет храм. [Затем] необходимо назначить достойного настоятеля.

19. Установлены законы и вершится суд. Однако если нет тех, кто, не оглядываясь на свои связи, обращаются с исками, допускается беззаконие. Выдвигать иск, невзирая на близкие отношения [с ответчиком], — проявление верности [по отношению к даймё]. Отныне выступающие с иском без оглядки [на родственные или иные связи] должны вознаграждаться.

20. О фуню-но ти. [Это право] признается, если [землевладельцы] обладают пожалованными [домом Имагава] печатными грамотами. Отныне и впредь запрещается устанавливать новые фуню но ти. Право фуню состоит во временном освобождении от повинностей и касается [розыска и наказания] преступников. Однако приводить грамоты об освобождении от податей для отказа от уплаты тансэн¹⁷⁵ — недопустимое своево-

¹⁷³ В данной статье говорится о кигандзи (см. прим. к ст. 29 ИК). Овада Тэцуо пишет, что даймё Имагава распоряжались постами настоятелей кигандзи, но храмы, построенные и содержавшиеся вассалами, были им неподконтрольны (*Овада Тэцуо. Имагава Ёсимото. С. 196*). Однако Окубо Тосиаки считает, что, согласно ст. 29 ИК, даймё вмешивался в процесс наследования поста настоятеля не только кигандзи, но и других храмов (*Окубо Тосиаки. Указ. соч. С. 122*).

¹⁷⁴ Должностное лицо, отвечавшее за надзор над буддийскими и синтоистскими храмами княжества.

¹⁷⁵ Подать тансэн генетически восходит к чрезвычайному налогу, вводившемуся двором тэнно для строительства дайри (императорского дворца) и проведения ряда важных церемоний. Этим налогом облагались как государственные земли, так и сёэн. Со временем право его взимать перешло к бакуфу, которое, в частности, использовало тансэн для финансирования строительства дворца сёгуна и ряда других важ-

лие. Тансэн и мунабэцусэн¹⁷⁶ — это подати, установленные издавна. При наличии же верных грамот, ¹⁷⁷ и если право фуню было дано в награду за верную службу, то так тому и быть [оно действительно].

Ссылаться же на право фуню, не позволяющее посланцам сюго входить [во владения] — нарушение закона. После получения грамоты о фуню ограждаются от вмешательства княжеских слуг и освобождаются от несения повинностей. Но, как и в других провинциях, поступать своевольно, не считаясь с законами княжества — это беззаконие.

Согласно прежним законам, сюгоси фуню¹⁷⁸ устанавливалось в то время, когда сёгун, правя всей Поднебесной, распоряжался постами сюго всех провинций. Хотя и жаловалось право фуню, разве можно [было] противиться высочайшим повелениям¹⁷⁹? Ныне повсеместно правят, своей властью устанавливая законы в своих владениях¹⁸⁰. Потому совершенно не

ных мероприятий. Прерогатива взимать тансэн для нужд бакуфу постепенно стала передаваться сюго. После начавшегося упадка сёгуната Асикага тансэн стал одной из основных податей в налоговой системе сэнгоку даймё (см. *Курусима Норико*. Указ. соч. С. 206).

¹⁷⁶ Мунабэцусэн (мунабэтисэн) — в период сэнгоку вид подати, единицей обложения при его уплате был не участок земли, а дом. Тансэн и мунабэцусэн облагались все без исключения земли в бункоку — независимо от того принадлежали ли они непосредственно даймё, его вассалам или храмам.

¹⁷⁷ В которых чётко прописано освобождение от уплаты тансэн и мунабэцусэн.

¹⁷⁸ Налоговые и полицейско-административные иммунитетные привилегии, предоставлявшиеся землевладельцу Камакура и Муромати бакуфу, а позднее и сэнгоку даймё.

¹⁷⁹ «Высочайшие повеления» — дословно онгэти. Симомура Исао полагает, что это слово означает повеления даймё Имагава (*Симомура Исао*. Указ. соч. С. 83). Однако более предпочтительным представляется перевод Кацумата Сидзуо, по мнению которого онгэти в контексте статьи означает «приказы сёгуна» (*Кацумата Сидзуо*. Дзюго дзюроку сэйки но Нихон. С. 24).

¹⁸⁰ Эту фразу можно перевести и так: «Ныне повсюду, по своему разумению принимая законы, устанавливают мир и порядок в своих владениях».

подобает, чтобы сюго не мог вмешиваться¹⁸¹. Неповиновение должно строго караться.

21. О детях и женах нухи и дзонин¹⁸². Когда супруги принадлежат разным хозяевам, хозяин мужчины заявляет свои права на ребенка¹⁸³, говоря, что это ребенок от его холопа. Так же поступает господин женщины, говоря, что ребенок [родился] от его служанки [гэдзё], и происходят споры. Эта тяжба должна быть решен в пользу того, кто с младенчества растил ребенка.

Если же ни та, ни другая сторона не помогали выпестовать ребенка, [с кем он будет] должен решить его отец¹⁸⁴. Что же до касэмоно¹⁸⁵, то даже если [детям от родителей такого статуса] не оказывается помощь, один из них должен продолжать нести наследственную службу. Что же до его младших братьев, то их судьбу должны решить родители. 22-й год Тэмбун.

¹⁸¹ «Не мог вмешиваться» — т.е. не мог ловить и наказывать преступников в землях фуню. Как следует из данного отрывка, Имагава Ёсимото фактически именует себя сюго.

¹⁸² Нухи и дзонин наряду с гэнин составляли слой несвободного населения в рассматриваемую эпоху.

¹⁸³ Родившегося от сожительства несвободных, принадлежащих разным хозяевам.

¹⁸⁴ Согласно ст. 41 ГС, в случае если в результате сожительства несвободных рождались дети мужского пола, они передавались отцу, девочки оставались с матерью. Это установление заимствовано «Тёсокабэси самэаки» [ст. 37] и «Дзинкайсю» [ст. 14]. Однако, в «Юкиси синхатто» [ст. 15] и ИКЦ применяется иной принцип, ведущий свое начало от одного из законодательных установлений эпохи Камакура, — ребенок должен принадлежать вырастившему его хозяину.

В эпоху сэнгоку самостоятельность гэнин значительно возросла. Они нередко решались на побег. Беглые холопы искали покровительства новых господ, обращаясь за покровительством к храмам и другим самурайским домам. Неудивительно, что в результате возникали частые конфликты по поводу владельческих прав между новым и прежним хозяевами несвободного. Лично зависимые категории населения возделывали землю своего господина, и использовались им для выполнения всевозможных других работ. Часть гэнин составляли военный отряд, с которым их господин выступал на войну.

¹⁸⁵ Касэмоно — одна из групп низкоранговых самураев. По своему положению они находились выше тюэн, обладая в отличие от последних фамилией. Как вытекает из данной статьи, они также причислялись к несвободным слоям населения, хотя и отделяются законодателем от нухи и дзонин.

«Сосё дзёмоку»

1. Хёдзёсю¹⁸⁶ должны собираться каждый месяц 6 дней. Во второй, шестой и одиннадцатый день должны разбирать тяжбы [провинций] Суруга и Тотоми. В шестнадцатый, двадцать первый и двадцать шестой — разбирать судебные дела [провинции] Микава. Но поскольку половину года совет [хёдзёсю] должен пребывать в Микава, все решения по делам следует выносить в этой провинции. Однако сюкуро¹⁸⁷ и бугё собравшись в назначенные дни, с часа змеи до часа обезьяны должны разбирать дела и вершить суд, не допуская небрежения. Помимо этих шести дней, невзирая на время суток должны приниматься к рассмотрению иски, тяжбы, срочные донесения и иные дела.

2. Для того, чтобы люди не имеющие опоры¹⁸⁸, могли обращаться с исками, каждый день надо ставить в привратную сторожку ящик для подачи жалоб¹⁸⁹. Каждый месяц на шестом по счету собрании хёдзёсю надлежит, открыв [ящик], установить имена [истцов]¹⁹⁰.

Однако если кто-то, сказав откуда он родом, не назовет свое имя и подаст иск, опустив его в ящик, подобно тому как отправляют подметные письма, следует приравнять [такие действия] к нечестивой клевете.

В один из [оставшихся] пяти дней, когда собирается хёдзёсю, истцы приходят к воротам [того дома, где вершат суд хёдзёсю]. Если никто не признает брошенный в ящик иск своим, следует, тотчас же принародно его сжечь поскольку это все равно, что подметные листы. Если же в тот день [человек подавший жалобу] не явится, он должен повторно обратиться с иском.

¹⁸⁶ Хёдзёсю — группа могущественных и наиболее близких к дому Имагава вассалов и сановников, выполнявшая роль высшего совещательного органа при даймё.

¹⁸⁷ Сюкуро — виднейшие и наиболее авторитетные вассалы даймё, входившие в хёдзёсю.

¹⁸⁸ Т.е. посредников, через которых можно было бы обратиться в княжеский суд.

¹⁸⁹ Дословно «ящик для подачи исков» — мэясубако. Мэясу — это документ, излагавший доводы истца. Таким же образом назывался и документ, составлявший ответчиком.

¹⁹⁰ Т.е. узнав имя, место жительства, социальное положение истца, решить принимать ли иск к рассмотрению.

3. Если после того, как прошел суд и истец и ответчик сказали свое слово¹⁹¹, бугёнин медлит с оглашением решения [по делу], [ответчику и истцу] по прошествии 30 дней следует ударить в колокол¹⁹². Однако если накопилось [и рассматривается] много судебных дел, и по этой причине произошла задержка [в вынесении вердикта], бугёнин должен известить об этом тяжущихся.

4. После того, как от истца ответчику был послан вызов на тяжбу, а тот не явился в назначенный срок, выигравшим суд признается истец. Но в случае если [ответчик не явился] из-за болезни, либо был в отъезде, следует тотчас же доложить [об этом] бугёнин.

5. В случае если [судебный приговор] противоречит законам¹⁹³, следует вынести новое решение.

6. Подается иск, но настаивают на своей правоте, представив письменно безосновательные доводы. Если [так поступает] служилый человек¹⁹⁴. Если же [у него] нет земли или мёдэн, то его следует изгнать из княжества.

7. Туда, где разбираются дела, лишним людям приходить не дозволяется. Но хёдзёсю, как и бугёнин, могут приводить с собой одного досин. Иное же строго запрещается. За исполнением этого правила всякий раз должны следить два добо¹⁹⁵. Тех, кто нарушит этот закон, надлежит судить и покарать.

8. О подаче прямых исков [без посредников]. В соответствующий день, когда разбираются дела, [после того, как] назначат бугёнин¹⁹⁶, в соответствии с прежними решениями, следует, не разбирая дела, подвергнуть наказанию [такого истца].

¹⁹¹ Т.е. обе стороны представили свои аргументы в суде.

¹⁹² Для того, чтобы дать знать, что судебное решение не вынесено.

¹⁹³ Под «законами», скорее всего, имеется в виду ИК. Данная статья переведена с сокращениями.

¹⁹⁴ В данном месте лакуна. Исходя из следующего предложения здесь должно быть добавлено «следует конфисковать его земельные владения или мёдэн».

¹⁹⁵ Добо в эпоху Муромати именовались находившиеся при особе сёгуна и даймё лица монашеского сана, исполнявшие их разнообразные поручения.

¹⁹⁶ Согласно законодательству княжеств периода сэнгоку, иски должны были подаваться через специального посредника (назывался ёриоя, торицуги, содзя) княжескому должностному лицу.

9. Если во время тяжбы истец скажет [для обоснования иска] неправду, приведя в качестве доказательства печатные грамоты, его следует сурово покарать. Посредник [торицуги], представивший иск, должен заплатить штраф в 1000 хики¹⁹⁷, который следует пожертвовать на строительство храма Асама.

10. Если после того как истец и ответчик выступили в суде, кто-либо из них, изменив содержание приведенных доводов [мэясу], устно об этом заявит, [новые доводы] не рассматриваются, и дело решается в пользу противной стороны.

11. После того, как в суде стороны тяжбы объявили свои доводы, бугёнин вершит суд¹⁹⁸. Пока не оглашено судебное решение, истцу и ответчику запрещается входить туда, где находится бугёнин. Но от бугёнина можно требовать скорейшего решения [дела] либо когда он [находится] на службе, либо [прося его об этом] через своего ёриоя.

Если же одна из сторон тяжбы обвинит другую в попытке склонить на свою сторону бугёнин, и это окажется правдой, следует без дальнейшего выяснения того, кто прав а кто виноват, решить дело в пользу другой стороны. Но если [одна из сторон] выдвигает ложные обвинения¹⁹⁹, следует решить дело в пользу противной стороны без дальнейшего рассмотрения. Что же до бугёнина, с которым пытаются сговориться, то его следует строго наказать.

12. Если найдется человек, докладывающий о том, что допущено своеволие и заявлен²⁰⁰ не весь размер тигё, а крестьяне попросят провести кэнти, то по таким делам не следует начинать суд. Однако допускается беззаконие, если дзито на протяжении долгих лет не несет службу за утаиваемую землю. Размер скрываемого излишка должен быть определен. Если его

¹⁹⁷ Хики — счетная единица для мон (денежная единица). 1 хики был равен 10 мон. 1000 хики — 10000 мон.

¹⁹⁸ Т.е. бугёнин должен вынести судебный вердикт.

¹⁹⁹ Т.е. несправедливо обвиняет другую сторону в попытке сговориться с бугёнином для того, чтобы тот вынес выгодный для нее приговор.

²⁰⁰ Речь идет о том, что дзито сообщил не весь размер своих земельных владений, в зависимости от величины которого определялся объем уплачиваемых им даймё податей (тансэн, мунабэцусэн) и военной службы. Как правило, сведения о земельных угодьях княжества составлялись сэнгоку даймё на основе тех данных, которые им сообщали землевладельцы и крестьяне.

площадь составляла треть и более от [общего] размера владений²⁰¹, то десятая его часть должна быть отдана навечно дожившему [о сокрытии], а нэнгу с остальной части [выявленной земли] на один год должен быть пожертвован на ремонт и строительство Асама дзиндзя.

В следующем же году [право взимания нэнгу] должно быть возвращено прежнему владельцу²⁰². Отныне в случае увеличения размера тигё, [выявленные земли] тотчас же должны записываться в бугэнтё²⁰³ и соразмерно [их площади дзито] должны нести службу [даймё].

13. Против оказывающего милости господина, наставника и родителей иски не принимаются. Однако когда кто-либо сообщит о происках врага и об изменнических замыслах, равно как [предав своих сообщников] донесет о грабеже, разбое, азартных играх, такие дела следует принимать к рассмотрению, даже если речь идет о его господине, поскольку законы предназначены для защиты княжества.

²⁰¹ Таким образом, если площадь скрываемого излишка составляла менее одной трети владений, право владения им признавалось за дзито.

²⁰² Прежнему владельцу — дзито, во владениях которого был обнаружен незарегистрированный излишек.

²⁰³ Имеется ввиду «Имагава бугэнтё» — кадастровые записи княжества.

Хаяси Сихэй. «Военные беседы о морском государстве»

В. В. Щепкин
(ИВР РАН)

Трактат «Кайкоку Хэйдан» — «Военные беседы о морском государстве» — был написан в 1786 г. мыслителем Хаяси Сихэй (1738–1793). Хаяси был ронином, поскольку его отец лишился самурайского чина за кровопролитный инцидент. Это давало ему относительную свободу передвижения и определило сферу его жизнедеятельности. Изначально его интересы ограничивались улучшением экономической политики княжества Сэндай, где он жил. К примеру, целью его первой поездки в Нагасаки, единственный город, где проживали иностранцы, было изучение европейского опыта разведения лошадей. Однако во время этой поездки он узнал о посещении Японии бежавшим несколькими годами ранее из российского острога авантюристом Бенёвским (1746–1789), после чего его интересы сместились в сторону обороны границ Японии. Результатом этого и стало написание трактата «Кайкоку Хэйдан». В целом трактат посвящён военным вопросам: необходимости укрепления обороны страны от внешней угрозы, создания военно-морского флота по европейскому образцу, общему переустройству японской армии. Предложения Хаяси Сихэй по данным вопросам не нашли официальной поддержки у руководства страны. Более того, он был обвинён в распространении необоснованных слухов о внешней угрозе и незаконной публикации своих мыслей и посажен под строгий домашний арест. Однако публикация данного трактата не прошла бесследно. Он стал отправной точкой в так называемой «дискуссии о береговой обороне», развернувшейся среди мыслящих кругов Японии. Следует также помнить, что фактический правитель страны того времени Мацудайра Саданобу (1759–1829) всё же осуществил инспекционную поездку по восточному побережью Японии и возобновил активность государства на землях Эдзо, имевшую место при

Танума Окицугу¹. Он даже дал согласие на продолжение переговоров об установлении торговых отношений с Россией, что было предложено посольством Адама Лаксмана (1766–1806), прибывшего в Японию в 1792 г. Однако отставка Мацудайра в 1793 г. приостановила данные процессы. Идеи Хаяси Сихэй получили настоящее признание лишь спустя полвека, когда в Японии стала распространяться информация о деятельности западных держав в Китае, однако спешные попытки организовать морскую оборону уже не смогли спасти Японию от силового «открытия».

Трактат «Военные беседы о морском государстве» состоит из шестнадцати глав, авторского предисловия и авторского послесловия. Кроме того, текст сопровождается вступлением, написанным Кудо Хэйсукэ (1734–1801), ещё одним мыслителем того времени и другом Хаяси Сихэй. Наиболее объёмными по содержанию являются первая глава, посвящённая организации военно-морского флота и смежным вопросам, а также последняя глава, представляющая собой краткое содержание всего трактата.

Ниже представлен перевод на русский язык авторского вступления «Военных бесед о морском государстве». В нём Хаяси Сихэй приводит причины, которые побудили его к написанию подобного сочинения. Среди основных причин он называет отсутствие в Японии сочинений по военному искусству, каким оно должно быть в Японии в силу ее островного положения. Он критикует военных мыслителей прошлого за то, что они слепо копировали в своих сочинениях военные принципы материкового Китая, не осознав особенности военно-политических задач, стоящих перед двумя странами, что обусловлено различиями в географическом положении. Другой причиной необходимости переустройства японской армии автор считает нависшую над Японией внешнюю угрозу. В качестве источников этой угрозы он называет, во-первых, Китай, проводя аналогии между его современным маньчжурским руководством и монгольской династией Юань, во времена правления которой была совершена единственная в истории по-

¹ Танума Окицугу (1719–1788) занимал пост родзю в правительстве сёгуната с 1769 по 1786 гг. и фактически руководил страной в течение правления сёгуна Токугава Иэхару.

пытка нападения на Японию. Кроме того, он видит также угрозу со стороны России, примером агрессивных устремлений которой он называет посещение Японии в 1771 г. Морицем Бенёвским, беглым заключённым с Камчатки. Этим же инцидентом он подкрепляет свои доводы относительно лёгкой доступности Японии со стороны иностранных держав. И, наконец, он критикует современных воинов Японии за отсутствие образованности не только в военном деле, но и в других науках, что, по его мнению, пагубно влияет на общее состояние армии страны.

Хаяси Сихэй. Военные Авторское предисловие.

Перевод.

Что означает «морское государство»? Это государство, которое не граничит с другими на суше, а со всех сторон окружено морем. Существуют определённые средства обороны, необходимые морскому государству, по самой сути отличные от способов обороны, о которых говорится в китайских военных трактатах, так же как и от тех способов ведения войны, обучение которым по традиции ведётся в Японии в различных школах военного искусства. Если не знать таковых, трудно говорить о существовании военного искусства в Японии. То, что страна является морской, может сделать приход чужеземных разбойников в эту страну лёгким, но в то же время может послужить и препятствием к этому. Лёгкость заключается в том, что военные корабли в случае попутного ветра могут преодолеть морской путь до Японии в 200–300 ри за один-два дня. Из-за подобной доступности, если не организовать надлежащие укрепления, не будет возможности отразить угрозу. Говоря же о трудностях, я имею в виду наши неприступные берега, со всех четырёх сторон окружённые бескрайним морем, и это исключает возможность попасть в нашу страну без разрешения. Однако не стоит пренебрегать и укреплениями на этих неприступных берегах. Если поразмыслить об этом, приходишь к выводу, что первоочередной задачей современной японской военной науки должно стать изучение методов обороны от внешней угрозы. Ключ к такой обороне лежит в создании военно-

морского флота, существенная роль в обеспечении обороноспособности которого принадлежит артиллерии. Япония должна быть подготовлена в обоих этих вопросах, это её насущная потребность — в отличие от военных задач, стоящих перед такими континентальными странами, как Китай или Татария. Только после того, как будет создан военно-морской флот, надлежит думать о военных приготовлениях на суше. К сожалению, такие люди, как Ооэ Масафуса², а также Кусуноки Масасигэ³ и участники союза Козэцу⁴ изучали военное дело по китайским трудам и передавали принципы китайского военного искусства, хотя их и называли в обществе выдающимися военными мыслителями. Однако обучение военному делу по китайским канонам без осознания морского положения нашего государства равносильно лишь половине знаний. Поэтому сейчас, создавая «Военные беседы о морском государстве» и начиная повествование с войны на море, считаю первостепенным долгом изложить основы военной подготовки морского государства.

Военная подготовка Японии должна заключаться, прежде всего, в умении вести войну на море, но есть и ещё одно обстоятельство. Состоит оно в том, что древний и современный Китай отличаются между собой как географическим положением, так и людьми. Во-первых, со времени сотворения Японии нападение со стороны иностранных государств ограничивалось лишь немногочисленными набегами армии Китая в эпоху прав-

² Ооэ Масафуса 大江匡房 (1041–1111) — государственный деятель и мыслитель эпохи Хэйан, служил военным советником при доме Минамото.

³ Кусуноки Масасигэ 楠正成 (1294–1336) — военачальник провинции Кавати конца эпохи Камакура. Его военное учение о ведении партизанской войны было особенно популярным в эпоху Эдо.

⁴ В тексте оригинала данное сочетание звучит как «甲越二子». Козэцу (甲越) — сочетание первых знаков в названиях провинций Каи и Этиго. Т.е. имеются в виду некие двое людей из данных провинций. Наиболее вероятно, что это сэнгоку-даймё Такэда Кацүёри и Уэсуги Кагэ-кацу, которые в 1579 г. заключили военный союз между этими двумя провинциями, названный союзом Козэцу. В пользу этого говорит также тот факт, что результатом военной деятельности рода Такэда стало сочинение «Коёгункан» (甲陽軍鑑), породившее целую военную школу в эпоху Эдо. В данном случае это сочетание приводится в контексте изучения военного дела в Японии.

ления династии Юань⁵. Особенно стоит отметить наступление огромного флота в 4 г. периода Коан⁶, однако, к счастью, ему на пути встал божественный ветер, и он был полностью потоплен. Основоположники династии Юань пришли в Китай с севера и завоевали его, и, таким образом, в эпоху Юань Китай и народы к северу от него стали одним целым, и война на севере была остановлена. Поэтому они думали о том, чтобы отправить кавалерию на завоевание дальних стран, и несколько раз прибегали к этому.

В продолжение этого посмотрим и поразмыслим над изменением могущества Китая с течением времени. О первых трёх династиях можно и не говорить, да и до самых времён Цинь и Хань⁷ китайцы не могли знать водных путей в Японию. В эпоху Тан⁸ они часто вели сношения с Японией и знали водные пути в земли и уезды Японии довольно подробно, но тогда мы питали друг к другу глубокую симпатию, и вряд ли могло дойти до нападения или вторжения. Что же до династии Сун⁹, то в ту эпоху наблюдался значительный упадок общественных нравов, поэтому прибытие [китайцев] становилось затруднительным. В итоге династию Сун уничтожили люди с севера, иначе говоря, Юань. Кавалерия Юань периодически совершала набеги на Японию, потому что, как уже говорилось выше, Китай и его северные народы стали одним целым, война на севере была остановлена, поэтому они неоднократно отправляли кавалерию на покорение дальних земель. После этого основоположники дина-

⁵ Юань — императорская династия в Китае, правившая в 1271–1368 гг.

⁶ Годы правления Коан 弘安(1278–1288). В тексте имеется в виду 1281 г., когда Хубилай направил в Японию огромный флот (до тысячи судов с более чем стотысячной армией, состоявшей из монгольских, китайских и корейских солдат). Один флот был направлен из Кореи, другой из Южного Китая, оба флота должны были соединиться у берегов Кюсю. Однако южный флот запоздал, и японцы смогли отразить гораздо более слабый восточный. Тайфун потопил большую часть южного флота, и лишь часть судов добралась до Китая.

⁷ Цинь (221–206 гг. до н.э.) и Хань (206 г. до н.э. — 220 г. н.э.) — императорские династии в Китае.

⁸ Тан — императорская династия в Китае, правившая в 618–907 гг.

⁹ Сун — императорская династия в Китае, правившая в 960–1279 гг.

стии Мин¹⁰ уничтожили Юань и восстановили [Китай, каким он был в эпоху] Тан, политика их слабоволием не отличалась, и они умело провели объединение. В ту эпоху у них, возможно, были замыслы по захвату Японии, но над ними постоянно висела угроза нападения со стороны северных врагов, и у них не было времени пересекать открытое море. Более того, тогда китайцы испугались решимости могучего Тоётоми Хидэеси (1537–1598) завоевать Корею и войти в Пекин¹¹, и не нашли удобного момента для нападения. Тем временем Китай вновь был завоёван Татарией¹², и, начиная с годов Коки, вновь стал с татарами одним целым, и сейчас они объединили свои способности, и на севере, наконец, воцарился мир. Именно поэтому они вновь будут отправлять кавалерию на покорение дальних земель. К тому же, за годы Коки, Ёсэй и Кэнрю¹³ они стали серьёзным соперником в науках и военном деле, обрели могущество, и Китай сделался развитым государством. Это уже не тот Китай, каким он был до эпохи Мин. Прежде всего, если сравнить Цин с Китаем эпохи Тан, то и территория уже равна той, что была во времена Тан, и военное искусство, приобретя северные черты, совершенствуется, а яростность, унаследовав северные нравы, преобразилась в огромную силу. По этой причине, в конечном счете, корень завистливого характера северных врагов постепенно распространился и на Китай, а характерное для Китая милосердие постепенно исчезло. Также они постепенно стали сведущими в книгах разных времён. Общение с Японией было частым, а, кроме того, население становится всё более изобретательным, и теперь в Китае до мельчайших подробностей осведомлены о морских путях в провинции и уезды Японии. Мне кажется вполне вероятным, что в будущем какой-нибудь цин-

¹⁰ Мин — императорская династия в Китае, правившая в 1368–1644 гг.

¹¹ Имеется в виду Имджинская война на Корейском полуострове в период с 1592 по 1598 гг., включающая два похода японских сил на Корею. Провозгласив целью завоевать Китай, японские войска вторгались в Корею в 1592 и 1597 гг. В обеих кампаниях японские войска были отбиты соединёнными силами Кореи и Китая.

¹² Имеется в виду воцарение маньчжурской династии Цин, правившей в Китае в 1644–1911 гг.

¹³ Годы правления Коки 康熙 (1662–1722), Ёсэй 雍正 (1723–1735) и Кэнрю 乾隆 (1736–1795).

ский правитель, воспользовавшись тем, что в стране царит мир, решится на безрассудные поступки в надежде превзойти былые дерзания монголов. В этом случае китайцами будет руководить главным образом алчность, и, как бы великодушно ни вело себя правительство Японии, это их не остановит. Не остановит их также отвага японских воинов, принимая во внимание их огромные армии. Это уже не тот Китай, каким он был до эпохи Мин.

К тому же в последнее время Московия стала самой могущественной страной в Европе. Она захватила отдалённые северные окраины Татарии, недавно завоевала земли Сицуи¹⁴, а на востоке дошла даже до Камчатки (находится к северо-востоку от Эдзо). Но к востоку от Камчатки больше нет земель, которые стоило бы завоёвывать, вот почему имеются сведения, что она снова обратила свои взоры на запад и намерена захватить Курильские острова, что к востоку от земли Эдзо. Уже в год Зайца восьмого циклического знака периода Мэйва¹⁵ отважный человек, отправленный Московией на Камчатку, барон Мориц Арадар хан Бэнгоро¹⁶, отправился на корабле из Камчатки, доплыл до Японии и посетил несколько гаваней. Он проплыл большую часть Японии, измеряя глубину моря в разных портах. В особенности стоит отметить его пребывание в провинции Тоса¹⁷, где он оставил письмо жившим в Японии голландцам. Причины, побудившие его прибыть сюда, вызывают отвращение и страх. Поскольку мы морское государство, благодаря находчи-

¹⁴ Сицуи (室韋) — народ, живший с VI по X в. в районе рек Амур, Аргунь и Нэньцзян.

¹⁵ Годы правления Мэйва 明和 (1764–1771). В тексте имеется в виду 1771 г.

¹⁶ Бенёвский, Мориц Август (Аладар) (1746–1789) — польский авантюрист, возможно, венгерского происхождения, сосланный российскими властями на Камчатку. В 1771 г. вместе с другими заключёнными совершил побег и на похищенном корабле отправился в сторону Японии, где написал находившимся там голландцам несколько писем, в которых, по одной из версий, написал о готовящемся Россией нападении на Японию. По другой версии, эту информацию добавили в текст писем голландцы при переводе, имея целью помешать установлению торговых отношений Японии с Россией. Хаяси Сихэй называет его «хан Бэнгоро», что, вероятно, является японским прочтением «фон Бэнгоро», варианта имени Беневского на немецкий лад.

¹⁷ Провинция Тоса (土佐) — нынешняя префектура Коти.

восты людей, находившихся на судне, они легко смогли сюда приплыть. Нужно узреть скрытое в этом.

Итак, помимо необходимости осознания нашего островного положения и нынешней ситуации в Китае, есть ещё один пункт, который необходимо усвоить. Под этим пунктом я имею в виду желание не заниматься одной лишь военной наукой, а добиваться совершенства как в военных, так и в словесных науках. Заниматься только военной наукой дико и невежественно. С давних времён известно, что оружие просто убивает солдат. Однако как только дело доходит до жизни и смерти, когда для страны наступает опаснейший момент, трудно довериться диким и невежественным воинам. По этой причине в древние времена в столице Японии существовало бюро «кусуйси»¹⁸, учреждались школы Дзюнна и Сёгаку¹⁹, а в провинциях существовали армейские корпуса и начальные школы для простонародья, и везде преподавались как военные, так и словесные науки. Кроме того, Конфуций также высказывал мнение о необходимости подготовки, как в науках, так и в военном деле, говоря: «Когда вершат мирные [гражданские] дела, надо быть готовым к военным событиям»²⁰. Кроме него, Хуан Ши-гун²¹ ставил науки и военное дело в один ряд, он провозглашал идею управления государством во благо народа, а Сыма Жанцзю²² говорил, что не забывать во время царствования о войне — это тот путь, который сохранит государство. Кроме них, и другие люди, такие как шесть министров Лиу Ляэ времён государства Цзинь, Гуань Чжон времён царства Ци, два основоположника

¹⁸ Кусуйси, или косуйси (鼓吹司) — «музыкальное бюро», одно из подразделений при военном министерстве в системе рицурё. В данном случае имеется в виду облагораживающее влияние музыки, которая она, в соответствии с конфуцианскими представлениями, оказывает на человека, включая воина.

¹⁹ Дзюнна (淳和院) и Сёгаку (奨学院) — школы по подготовке высших политических чиновников в эпоху Хэйан.

²⁰ Цит. по: Сыма Цянь. Исторические записки: («Ши цзи»): Т. VI. Пер. с кит., предисл. и коммент. Р. В. Вяткина. М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1992. С. 131.

²¹ Хуан Ши-гун (黄石公) — древнекитайский мыслитель, автор «Сань Люэ» (三略).

²² Сыма Жанцзю (司馬讓直) — китайский военный деятель, автор «Сыма фа».

династии Хань, Чжугэ Лян времён царства Шу²³, равно как и наши божественные предки, понимали это значение обоюдного изучения. Кроме них, было много и других японских и китайских мыслителей, рассуждавших о военном деле, но все они лишь передавали секреты мастеров предыдущих поколений, но на деле в военных домах нет никакого обоюдного изучения; более того, способы сражения в каждой провинции свои.

Если рассмотреть большинство из них, то в Японии военные принципы основаны на небольших стычках. Если же дойдёт до кровопролитного боя, то детальных расчетов окажется очень мало. Поскольку главным правилом ведения войны является просто довериться свойственному нашей стране мужеству и, не жалея жизни, разбивать врага, то даже если копья будут острыми, наша грубость лишает нас осторожности. Китайцы ценят принципы и законы, обладают множеством хитрых стратегий, и первым долгом считают осторожность, поэтому хоть войска Китая и величественны, но если дело доходит до кровопролитного боя, они крайне медлительны. Если прочитать военные сочинения Японии и Китая, то станут хорошо понятны все их хорошие и плохие стороны. Был, например, случай, когда в годы Канъэй²⁴ Сибута Хатизмон, Хамада Яхёэй и ещё девять человек, будучи на Тайване, смогли взять в заложники голландского генерала²⁵ (соответствует титулу дзёдай²⁶ — прим.

²³ Лиу Ляэ (六卿). Так называют шесть министров из шести родов, руководивших государством Цзинь в конце периода Чуньцю. Гуань Чжон (管仲, 725–645 гг. до н.э.) — китайский государственный деятель этого периода. Под основоположниками династии Хань имеются в виду Гао Цзу (256 (247)—195 гг. до н.э.) и Гуань У (6 г. до н.э.—57). Чжугэ Лян (181–234) — государственный деятель, военачальник и стратег конца эпохи поздней Хань.

²⁴ Годы правления Канъэй (寛永) — 1624–1644 гг.

²⁵ Имеется в виду инцидент, произошедший в 1628 г., когда губернатор образованной за несколько лет до того Голландской Формозы Питер Нойтс в течение длительного времени не давал разрешения покинуть остров группе японских торговцев под предводительством Хамада Яхёэй. Оскорблённый унижительным отношением Хамада во время очередного прошения о разрешении вернуться напал на губернатора, захватил его в заложники и таким образом силой вынудил его дать это разрешение.

²⁶ Дзёдай (域代) — в эпоху Эдо должность хранителя замка во время отсутствия даймё.

автора). А в годы Анъэй²⁷, когда ваш покорный слуга гостил в здании гарнизона провинции Хидзэн, находившиеся в Нагасаки числом в шестьдесят один китайцы собрались группой и подняли мятеж, наши пятнадцать человек получили приказ гарнизона и немедленно вызволили эту запершуюся группу и подавили их. Тогда мы провели битву с китайцами решительно, и я на собственном опыте понял, насколько они медлительны в бою. Но в европейских странах используется в основном огнестрельное оружие, в том числе чрезвычайно много различных артиллерийских орудий. Они являются необычайно сведущими в системе военных кораблей и мастерами в делах военноморского флота.

В особенности у этих стран прекрасны законы²⁸, у них искусное управление, дружественные отношения между собой, поэтому они не нападают друг на друга, а лишь захватывают третьи территории, и владение ими поддерживается служением многих поколений, а внутри одной и той же страны они совершенно не ведут междоусобных войн. Это то, чего не пытаются достичь Китай и Япония. И если люди, несущие военную службу, хорошо усвоят эти три военных принципа, и будут действовать в соответствии с обстоятельствами, то смогут чувствовать себя свободно на всей земле.

Итак, прежние военные мыслители Японии не усвоили три принципа, которые не имеют ничего общего с боями в провинции Сансю²⁹, — это морское положение нашей страны, военное превосходство нынешнего Китая над своими предшественниками и необходимость постоянной бдительности в Японии. А не усвоили

²⁷ Годы правления Анъэй (安永) — 1772–1781 гг.

²⁸ Неясно, что имеет в виду Хаяси Сихэй под «прекрасными законами» (妙法). Дональд Кин в своей работе «Японцы открывают Европу. 1720–1830» высказывает предположение, что это христианство. Возможно, автор имеет в виду совокупность общественных и политических норм, характерных для европейских стран в эпоху Просвещения.

²⁹ Сансю (三州) — название на китайский манер провинции Микава, родины Токугава Иэясу. В данном случае, вероятно, имеется в виду противостояние сил рода Такэда и коалиции Токугава Иэясу и Ода Нобунага, в рамках которого многие бои проходили в этой провинции. Именно эти успешные для Такэда бои стали источником для формирования военной школы «Косюрюгунгаку» (甲州流軍学), положения которой критиковал Хаяси Сихэй.

они их по той причине, что преподаватели военной науки в течение многих поколений вносили новые идеи, основываясь на китайских книгах, и, тем самым, естественным образом впадали в китайский стиль, а того, что морскому государству нужна соответствующая военная система, они не открыли. И сейчас я, как человек, который впервые говорит об этом, глубоко обеспокоен этой проблемой, и, вдумчиво размышляя над широким кругом вопросов, извлёк эту суть. Хотя я и говорю, что извлёк суть, обычные люди не должны открыто говорить об этом. Потому что не говорить об этом открыто — это значит держать себя скромно. Я же прямолинейный одинокий человек, поэтому смело не обращаю внимания на недовольство высших чинов. Основываясь на случае с Бэнгоро, я пишу чистую правду о лёгкости нападения зарубежных врагов. И, наоборот, хочу узнать у европейцев, в чём состоит жизненно важная военная подготовка морского государства, поэтому пишу эту книгу, собирая воедино увиденные и услышанные факты. Я не измеряю добродетели и достоинства, а лишь беспокоюсь в связи с морским положением нашего государства. Однако я ставлю себя гораздо выше, чем я есть. Я знаю, что мне не избежать наказания. Однако когда нельзя сделать что-то самому, то можно рассказать об этом. И я, не измеряя добродетели и достоинств, писал эту книгу, хотя в наше время опасно даже слово. И то, что я написал эту книгу, для меня самого странно. Ведь я — человек, лишённый талантов. Мне не достаёт литературного мастерства. По этой причине слова не складываются в предложения, а предложения — в текст. Страшно от необходимости корпеть над общепринятыми правилами чтения. При всём этом, если воины, приступающие к обучению, возьмут эту книгу за начало, и усвоят тот факт, что словесность украшает военные законы, военное дело помогает красоте слова, а вместе они обретают свою истинную силу, то тогда они помогут принести мир родине и сохранить наше морское государство. Пожалуй, не будет даже преступлением, если я осмелюсь назвать это сочинение программой по военной подготовке Японии. Просто не хочется, чтобы неумелость этой рукописи навредила её смыслу.

Лето 6 г. Огненной Лошади периода Тэммэй³⁰, Сэндай, Хаяси Сихэй, авторское предисловие.

«Московские ведомости» о распространении православия в Японии в период становления Японской православной церкви (1860–1880-е гг.)

А. А. Гавриков
(ИГПУ, Иркутск)

Деятельность Российской духовной миссии в Японии на рубеже XIX–XX вв. достаточно широко освещалась на страницах отечественной периодической печати. С середины 1870-х гг. информация о деятельности русских миссионеров в Стране восходящего солнца периодически появлялась на страницах старейшей русской газеты — «Московские ведомости».

Впервые о том, «что Николай тайно занимается проповеднической деятельностью в Хакодате в условиях запрета на христианство»¹, «Московские ведомости» сообщили в редакционной заметке «Русский православный миссионер в Японии» в номере от 8 октября 1867 г. Следует указать, что заметка в воскресном номере (№ 219) газеты М. Каткова и П. Леонтьева была помещена со ссылкой на петербургскую газету «Северная Почта», где в № 215 от 4 (16) октября 1867 г. была помещена редакционная статья «Православный миссионер в Японии»². В рассматриваемой статье, в частности, сообщалось, что, несмотря на «крайне неблагоприятные условия, о. Николай успел привлечь к себе двух японцев, которые, по мере того как узнавали христианство, все более и более привязывались к нему и ныне помогают о. Николаю на избранном им поприще»³. Далее сообщалось, что процесс перевода православной литературы на японский язык идет весьма успешно. В заключение, цитируя «Северную Почту», московская газета делает вывод: «В западных

¹ Саблина Э. Б. 150 лет Православия в Японии. История Японской православной церкви и ее основатель Святитель Николай. М.—СПб.: 2006. С. 44.

² Северная Почта. СПб., 1867, 4 октября.

³ Московские ведомости, 1867, 8 октября.

государствах подобная деятельность миссионера пользуется общим сочувствием. Будем надеяться, что и наше общество отзовется на заявление совета Миссионерского общества [о сборе пожертвований в помощь о. Николаю. — А. Г.], которому только что, 13 сентября, впервые сделались известны чрез г. Гошкевича и действия иеромонаха Николая, и потребности нашей японской миссии»⁴. Затем в течение почти десяти лет на страницах «Московских ведомостей» не встречается материалов, посвященных деятельности выдающегося миссионера в Японии. В 1870 г. в Японии по инициативе Святителя Николая была учреждена Российская духовная миссия⁵. Однако этот факт не нашел должного отражения на страницах как «Ведомостей», так и светской отечественной прессы вообще. Редакция газеты ограничилась лишь упоминанием в «Извлечении из всеподданнейшего отчета Обер-прокурора Святейшего Синода за 1870 год» о том, что «в Японии также предположено учредить духовную миссию»⁶.

В 1876 г. в одном из первых номеров газеты сообщается, что «христианство делает заметные успехи в Японии»⁷. А через некоторое время, в мае, «Московские ведомости» поместили на своих полосах письмо из далекой страны. Однако это было вовсе не одно из «Писем из Японии», которые Святитель Николай, по мнению ряда отечественных историков, в 1860-х и 1870-х гг. публиковал на страницах газеты⁸. Речь идет об открытом письме Святителя Николая — «Воззвании Японской духовной миссии к Русской церкви»⁹, датированном 15 марта 1876 г. Отец Николай поделился с читателем сведениями об успехах православной

⁴ Там же.

⁵ Саблина Э.Б. Указ. соч. С. 44.

⁶ Московские ведомости. 1872, 6 марта.

⁷ Московские ведомости. 1876, 4 января.

⁸ См., напр.: Россия и Восток. Учеб. пособие. Под ред. С.М. Иванова, Б.Н. Мельниченко. СПб., 2000. С. 405; Штейнгауз А.И. Русская пресса и публицистика о революции 1868 г. и преобразованиях в Японии. Страны востока в политике России в XIX — начале XX в. Сб. ст. Отв. ред. Б.Д. Пак. Иркутск, 1986. С. 106; Боголюбов А.М. Пресса России о Русской духовной Миссии в Японии (Период Мэйдзи, 1867–1912 гг.). Из истории религиозных, культурных и политических взаимоотношений России и Японии в XIX–XX веках. Сб. ст. СПб., 1998. С. 71.

⁹ Московские ведомости, 1876, 26 мая.

проповеди на японской земле: «Миссия не существует на месте и пяти лет, и до сих пор не имеет полного состава определенных для нее четырех членов, а у нее есть: священник и диякон из японцев, 30 катехизаторов и катехизаторских помощников, трудящихся в разных местах для проповеди, больше тысячи христиан...»¹⁰. Далее подробно перечислялись «пред Русской церковью нужды юной японской отрасли ея»¹¹. Особое внимание на себя обращает просьба Святителя о помощи в строительстве храма в Эдо (совр. Токио): «<...> для христиан же нужно строить большой храм, отдельным зданием»¹². Известно, что чуть позднее, 1 сентября того же года, архимандрит Николай в письме в совет Миссионерского общества взывал: «Храм, храм, храм давайте! Наша вопиющая всеми силами души и тела, кричащая просьба»¹³. Таким образом, к 1876 г. проповедь православия в Японии достигла таких успехов, что домовая церковь в столице больше не удовлетворяла потребностей миссии. Старания Святителя Николая в этом направлении увенчались грандиозным успехом и «21 апреля (3 мая) 1884 г. совершилась торжественная закладка фундамента»¹⁴ Собора Христова Воскресения в Токио, а в марте 1891 г. состоялось его освящение¹⁵.

Оригинальность отца Николая как адресанта заключается в том, что он обращается с просьбой о помощи не ко всем русским людям вообще, а как бы отдельно к каждому: «иерархи русской церкви», «братья иереи», «дворяне земли русской», «русское благочестивое купечество» и т. д.

В дальнейшем, до конца 1870-х гг. на страницах «Московских ведомостей» было помещено немало информации о деятельности Российской духовной миссии в Японии. Материал помещался в виде редакторских статей и заметок¹⁶, а также перепечаток из других изданий¹⁷.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же.

¹² Там же.

¹³ Цит. по: *Саблина Э.Б.* 150 лет православия в Японии. История Японской Православной Церкви и ее основатель Святитель Николай. М.–СПб.: 2006. С. 122.

¹⁴ *Саблина Э.Б.* Указ. соч. С. 125.

¹⁵ Там же. С. 127.

¹⁶ *Московские ведомости.* 1879, 9 февраля; 16 мая.

¹⁷ Там же. 1877, 3 мая; 1879, 16 ноября.

В 1878 г. в одном из весенних номеров газеты под заголовком «Вести о православной миссии в Японии» было напечатано «извлечение из письма начальника православной духовной миссии в Японии архимандрита Николая на имя высокопреосвященного Иннокентия митрополита Московского, от 12 (24) марта 1878 года»¹⁸. В письме отец Николай, в частности, сообщает, что в нынешнем году состоится «посвящение избранных в прошлом году четырех кандидатов во священники». Красной нитью через все послание проходит описание нужд молодой Японской церкви: не хватает денег на ремонт зданий, издание книг, иконостас для училищной церкви в Токио.

С 1879 по 1886 г. в Японии жил и помогал архимандриту (с 1880 г. — епископу) Николаю иеромонах Владимир (В. Г. Соколовский)¹⁹. На рубеже 1870–1880-х гг. он активно сотрудничал в «Московских ведомостях». Впервые его имя встречается в февральском номере «Ведомостей», где сообщается о том, что «председательница Общества распространения полезных книг, А. Н. Стрекалова, передала нам письмо полученное ею 14 декабря от русского миссионера в Японии, магистра Казанской духовной академии иеромонаха Владимира»²⁰. Далее следовали выдержки из письма, где указывалось, с одной стороны, на успехи в деятельности миссии, а с другой — на ее растущие нужды. В заключение были приведены адреса сотрудников миссии в Санкт-Петербурге (Ф. Быстрова и И. Суздалева) и Полтаве (В. Базилевича). Следует обратить внимание на то, что это письмо было написано еще во время пребывания иеромонаха Владимира в России.

Первой работой В. Г. Соколовского, помещенной в «Московских ведомостях», — анонимной, но, несомненно, принадлежащей ему, — была корреспонденция «Из Иеддо (Япония). 16 апреля. (Из письма японского миссионера)»²¹. Хотя по хронологии, составленной на основе книги Наганава Мицуо «Никорайдо-но хитобито», иеромонах Владимир прибыл в Японию только в мае

¹⁸ Там же. 1878, 20 мая.

¹⁹ Дневники святого Николая Японского: в 5 т. Сост. К. Накамура. Т. 1. СПб.: 2004. С. 456.

²⁰ Московские ведомости. 1879, 9 февраля.

²¹ Там же. 1879, 29 июня.

1879 г.²², есть основания полагать, что это событие произошло несколько раньше. В своем письме миссионер, в частности, спешит сообщить «о своем прибытии в Тоокео и о впечатлениях пережитых мною в продолжении месяца в Японии»²³. Далее описывается путешествие «на дзин-рикше» из Иокогамы в Токио, и отмечается, что в этих городах «нет ни одного извозчика с лошадью, всех возят люди». Миссионер с восхищением отзывался о японских коммуникациях, о порядке на улицах. Между прочим, развенчивая европейский миф, он сообщает: «Напрасно по Европе распространяются слухи о трех миллионах населения в Тоокео; на днях там была произведена однодневная перепись по которой оказалось всех жителей 1.600.032, женщин оказалось менее мужчин на 118.027; европейцев 463, между которыми женщин 46». Характеризуя новую паству, автор акцентирует внимание на распространении православия среди японских солдат, в тюрьмах и «между высшими классами». Говоря о последних, он указывает причину медленного проникновения «веры Христовой» в круги японской аристократии: «<...> отчасти потому что постоянно слышится о тесноте у нас и богослужебном убожестве». В тоже время, по отзыву автора, император Японии относится к православию весьма благосклонно.

В сентябре 1879 г. в «Московских ведомостях» было опубликовано еще одно письмо иеромонаха Владимира из Японии²⁴. Письмо, датированное 13 июля, посвящено состоявшемуся летом того года пятому ежегодному Собору Японской православной церкви²⁵. Собор провел десять заседаний по обсуждению важнейших вопросов, касающихся деятельности миссии. Особое внимание было уделено двум вопросам: постройке храма в Токио («Тоокео не будет иметь, по всей вероятности, долго храма, если не поможет матушка Россия <...>»²⁶) и учреждению епископской кафедры в Японии («<...> собор постановил: вто-

²² Православие на Дальнем Востоке. Вып. 2: Памяти святителя Николая, апостола Японии, 1836-1912. Отв. ред. М.Н. Боголюбов. СПб.: 1996. С. 181.

²³ Московские ведомости. 1879, 29 июня.

²⁴ Там же. 1879, 5 сентября.

²⁵ Первый Собор состоялся в 1874 г. (Саблина Э.Б. Указ. соч. С. 95.)

²⁶ Московские ведомости. 1879, 5 сентября.

рично ходатайствовать пред Русским Святейшим Синодом о даровании епископа японской церкви <...>»).

В 1880 г., в номере 212 от 2 августа в письме под заголовком «Из Тоокео (В Японии)» отец Владимир писал о трех «православных училищах», действовавших на тот момент в Токио: катехизаторская школа, где «преподают исключительно богословские науки, на японском языке»; женское училище, которое «еще не совсем упорядочено» и «в собственном смысле правильно устроенное училище», которое «старается несколько уподобиться русской семинарии». В своем письме Владимир Соколовский упоминает имена преподавателей, работавших в указанных заведениях — русских миссионеров (о. Анатолия, М. А. Черкасову) и японцев (о. Павла Сато). В двух первых «училищах» преподавание велось полностью на японском языке, а в третьем — преимущественно на русском языке (исключения составляли математика, китайский язык, физика и японская география: эти предметы преподавались японцами, не знавшими русского языка). Интерес представляет образ японцев-семинаристов, составленный отцом Владимиром: «Масса учеников весьма прилежна; японцы до страсти любят учиться, особенно по-европейски; старшие весьма бойко владеют уже русским языком, часто роются в библиотеке, берут лучшие книги, упражняются в сочинениях, переводят книги религиозного содержания, и как переводы, так и оригинальные свои сочинения помещают в печати, т.е. в нашем *Церковном Вестнике*, или *Кеоквай Коци*». Далее о. Владимир рассказывает про ужасную болезнь «каккэ» (бери-бери), «свиристующую между воспитанниками», единственное спасение от которой — вывоз учеников за город, в горы. В заключение Соколовский просит русских благотворителей об оказании помощи жителям города Одавара, где жители сами построили дом проповеднику, но не в силах возвести церковь.

В начале 1880-х гг. на страницах «Московских ведомостей» начинает активно публиковаться архимандрит Анатолий (Тихай). В значительной степени это связано с его поездкой в Москву в 1880–1882 гг. Следует обратить внимание на то, что материалы столичной прессы (открытые письма архимандрита Анатолия) являются единственным источником, сообщаемым нам подробности этой поездки. Целью командировки был сбор пожертвований на покупку земли и строительство миссионер-

ского дома, катехизаторского училища и православного храма в городе Осака, где с 1878 г. проповедовал отец Анатолий.

В апреле 1881 г., уже будучи в Москве, он написал для «Московских ведомостей» статью, посвященную возвращению Николая, рукоположенного в епископы, из России в 1880 г. Необходимость опубликования этой статьи архимандрит Анатолий обосновал следующим образом: «О прибытии преосвященного Николая в Японию были краткие сообщения в *Церковном Вестнике*; но в Москве я увидел, что многие не читали тех сообщений и о прибытии его преосвященства в подробностях не знают <...>»²⁷. Своей публикацией миссионер постарался исправить положение. И, думается, в определенной мере, ему это удалось. В Иокогаму в 1880 г. «8 ноября владыка и приехал, но не на срочном почтовом пароходе, а на случайном, грузовом английском пароходе и никак уже в этот день мы его не ожидали». Между тем, до этого японская паства ждала приезда Святителя в течение шести недель. По прибытии отца Николая в миссию из Иокогамы была дана телеграмма, что в два часа дня епископ будет в Токио. «Между тем наш добрейший консул, А. А. Пеликан, пригласил преосвященного и его спутников, диакона и певчего, к себе в дом и без угощения не отпустил, по русскому обычаю. Счастливым случаем, в Иокогаме тогда же находился и наш всеми любимый и почитаемый посланник, К. В.»²⁸, и все вместе в 2 часа приехали на Тоокэйскую станцию»²⁹. На перроне о. Николая восторженно встречали более сотни православных японцев. После того, как были улажены дипломатические формальности, в церкви миссии был отслужен благодарственный молебен, затем епископ Николай сказал приветственную речь и «благословил каждого бывшего в церкви по одиночке». В то же время отец Анатолий не преминул указать: «Встреча была бы торжественнее, если бы владыка приехал неделями двумя раньше, когда больше всего его ожи-

²⁷ Там же. 1881, 29 апреля. (Статья «Прибытие Преосвященного Николая в Японию на свою паству и его первое архиерейское служение»).

²⁸ Кирилл Васильевич Струве — посланник в Токио в 1876–1883 гг. (Подалко П. Э. Япония в судьбах россиян: Очерки истории царской дипломатии и российской диаспоры в Японии в конце XIX – начале XX в. М.: 2004. С. 61).

²⁹ Московские ведомости. 1881, 29 апреля.

дали. В то время в Тоокэо находились почти все наши японские священники <...> и многие христиане из провинций <...>». Встреча епископа Николая не ограничилась одним днем. 19 ноября в городском саду Уэно в Токио христиане устроили праздник в честь приезда владыки, где многие произнесли приветственные речи. Сказал «несколько слов» от лица японской паствы и Павел Савабе. «Эти несколько слов говорились около полутора часа, если не больше», — замечает с иронией о. Анатолий. 21 ноября епископ Николай отслужил свое первое архиерейское служение. Оно было первым не только в жизни Святителя, но и в истории Японской православной церкви. На этом служении было совершено, в частности, посвящение отца Анатолия в архимандриты. В заключение миссионер обращается с просьбой к редакциям других газет «перепечатать настоящую заметку»³⁰.

В мае того же, 1881 г., в № 122 была помещена статья-некролог, сообщавшая читателям о кончине известного японского православного священника Иоанна Сакай³¹, написанная архимандритом Анатолием. Обращает на себя внимание форма статьи, характеризующая миссионера как достаточно оригинального журналиста. Сначала подробно описана биография о. Иоанна Сакай, история его обращения в православие и проповедь его в Сэндай и Хакодате. «Летом 1878 г. он во Владивостоке рукоположен во священника преосвященнейшим Мартинианом». Биография была датирована 28 апреля 1881 г. Далее следовало совершенно неожиданное продолжение: «Сейчас получено письмо из Японии, в котором сообщается следующее: «Страшная весть о смерти Государя достигла нас 3 марта. В интеллигентном японском и иностранном обществе она произвела необыкновенное движение, а в газетах — массу толков <...> 4 марта в церковь русского посольства собрался дипломатический корпус, японская императорская фамилия <...>, японские министры, офицеры нашего флота <...> Владыка наш, Николай, совершил панихиду соборне <...> Двор облекся в траур, как и министерства; наша же миссия — в двойной: едва мы возвратились с царской панихиды, как была получена телеграмма о смерти Божия мужа, отца Иоан-

³⁰ Там же.

³¹ Там же. 1881, 4 мая. (Статья «Японский православный священник, отец Иоанн Сакай»).

на Сакай, ревностнейшего священника Японской церкви <...> Церковь очень печалится». Только что кончили его биографию и готовились отнести в печать, как мы получили это печальное известие, и таким образом приходится сообщить вместе и его некролог. Усерднейше просим всех православных и особенно иереев помолиться об упокоении души новопреставленного иерея Японской православной церкви Иоанна».

Во второй половине мая 1881 г. отец Анатолий поместил на страницах «Московских ведомостей» статью «Вести из Японской духовной миссии», где в очередной раз сообщил читателю об успехах православной проповеди на Японских островах³². В то же время миссионер обращает внимание на одну из важнейших проблем миссии — недостаток кадров: «<...> но горе нашей миссии в том, что нет достаточного числа проповедников».

Летом 1881 г. на первой полосе газеты периодически стало печататься воззвание «От Русской православной миссии в Японии», автором которого был архимандрит Анатолий. Это преследовало цель привлечь пожертвования на открытие православного миссионерского стана в городе Осака: «В интересах более широкого и прочного распространения Православной веры давно уже ощущалась нужда в открытии миссионерского стана в огромном по населению и важном по положению городе Осака <...>»³³. По расчетам отца Анатолия, для этого необходимо было собрать до 20 000 рублей. Многократная публикация текста воззвания, способствовала привлечению внимания общественности к делам миссии, а следовательно, обеспечивала максимальный эффект. Положительный результат вскоре был достигнут: летом 1882 г. стан в Осака был открыт, о чем сообщал в очередном письме в «Московские ведомости» архимандрит Анатолий³⁴.

В конце 1881 г. он вернулся в Японию, о чем сообщил в своем письме «Из Тоокэо» от 29 декабря, опубликованном в № 50 «Московских ведомостей» за 1882 г. Интересно его замечание, что «после европейских и американских городов Йокогама кажется таким маленьким городком и особенно улицы та-

³² Там же. 19 мая.

³³ Там же. 11 июня; 14 июня; 17 июня и след.

³⁴ О письме о. Анатолия из Осака см. ниже.

кими узкими <...>³⁵. Здесь видна определенная попытка противопоставить Японию западным развитым странам. Отмечая, что в последние три года заметно снизились успехи проповеди, о. Анатолий усматривает причину этого в том, «что за последние три года вся Япония объята манией парламентаризма». Далее было указано, что место для постройки собора в столице еще не найдено и вопрос об этом отложен до лета. Характеризуя взаимоотношения православных миссионеров с представителями других миссий, автор письма отмечал: «<...> все мерещатся японцам страхи и опасения, что русские миссионеры — политические агенты. Наши приятели, миссионеры католические и протестантские (из последних нужно исключить англичан-епископалов), усердно поддерживают Японцев в этих мыслях».

В ноябре 1882 г. на страницах газеты была помещена статья-письмо архимандрита Анатолия «Стан Русской духовной миссии в Осака»³⁶. С одной стороны, автор письма обосновывал необходимость учреждения стана именно в Осака, а с другой — сообщал читателю радостную весть о его открытии и первых результатах работы. Дело в том, что несмотря на перенос официальной столицы из Киото в Токио, «главное средоточие собственно народной жизни все-таки остается на юго-западе и преимущественно в древней столице и окрестных провинциях». Между тем, в самом Киото иностранцам постоянно проживать было запрещено, поэтому ближайшим и самым удобным местом, где можно было открыть стан и вести православную проповедь был город Осака. К тому же, в провинциях вокруг Осака и Киото остро ощущалась «потребность в более близком воздействии со стороны именно русского миссионера ...». Далее о. Анатолий сообщал, что собрал в Москве «почти достаточную сумму на приобретение земли и дома для устройства стана» и в августе 1882 г. купил дом и землю для стана, а в начале сентября сам переехал в Осака. Не забыв автор сказать: «Всем — спасибо».

Выступал на страницах «Московских ведомостей» в 1880-х гг. и сам епископ Николай. Так, в одном из мартовских номеров за 1886 г. был помещен фрагмент его письма к издателю

³⁵ Московские ведомости. 1882, 19 февраля.

³⁶ Там же. 25 ноября.

(М. Н. Каткову) от 25 октября 1885 года³⁷. Письмо было посвящено одной из важнейших проблем, связанных с распространением православия в Японии — строительством храма в Токио. Достаточно подробно описывает Преосвященный Николай процесс сбора пожертвований и выбора места под храм. Еще в 1878 г. Владыка «представлял Святейшему Синоду и Миссионерскому Обществу о необходимости построения здесь [в Токио. — А. Г.] храма, который был бы материнским даром от русской церкви своей дщери, церкви Японской <...>». В 1879–1880 гг. во время командировки в Россию отцу Николаю удалось собрать достаточную для покупки земли и возведения храма сумму, 131 834 руб. Однако, когда он вернулся в Японию, выяснилось, что земля там значительно подорожала и потому пришлось строить храм на территории миссии, на холме Суругадай. Однако места на холме оказалось недостаточно и «необходимо было расширить холм», что было достигнуто за счет возведения искусственной насыпи. Дело осложнилось тем, что английский банк Oriental Bank Corporation, куда епископ Николай вложил 17 000 рублей, обанкротился, и преемник этого банка обещал вернуть деньги только через пять лет. «Итак, — просил о. Николай, — вот нужда миссии: изыскать средства к окончанию построения храма. Именем Божиим умоляю всех православных: помогите нам в этом!» В письме сообщались адреса сотрудников миссии в России (И. Демкина, Ф. Быстрова, Г. Сретенского), а также Совета православного миссионерского общества и Хозяйственного управления при Святейшем Синоде. К письму были приложены чертежи церкви, помещенные тут же на страницах газеты. Крупным планом были изображены фасад Церкви во имя Воскресения Христова и «Детальный план трехпрестольной церкви предполагаемой к сооружению в столичном городе Тоокио Японской империи».

Необходимо обратить внимание на тот факт, что в «Московских ведомостях» (и в отечественной прессе вообще) в 1870–1880-х гг. встречается сравнительно мало материалов, посвященных Японии вообще и распространению православия там, в частности. В определенной степени это объясняется тем, что привлекалось внимание общественности к ситуации в Ближневосточном регионе (русско-турецкая война 1877–1878 гг.) и собственным внутренним проблемам (подъем народолюбческого и террористи-

³⁷ Там же. 1886, 4 марта.

ческого движения, а затем реакция). Между тем, материалы, опубликованные на страницах «Московских ведомостей» в 1870–1880-х гг., представляют собой очень ценный источник информации для современного исследователя. Они позволяют дать ответы на целый ряд вопросов, связанных с изучением распространения православия в Японии в период становления Японской православной церкви.

Толстовское учение и новые религии Японии: основатель колонии «Иттоэн» Нисида Тэнко

И. В. Мельникова

(Университет Досия)

Колония «Иттоэн» находится на востоке Киото, в районе Ямасина. Основатель этой колонии и одноименного вероучения Нисида Тэнко (1872–1968) может считаться основателем одной из многочисленных «новых религий» Японии, однако нынешние его последователи предпочитают говорить о себе как об участниках некоего социального движения или как о сторонниках определенного образа жизни, «пути». Не являясь многочисленной группой, члены Иттоэн и сочувствующие этому движению не так уж заметны на фоне других сект, особенно после кончины основателя и харизматического лидера движения, Нисиды Тэнко.

Поводом обратить внимание на эту группу и ее создателя послужила недавняя находка. Работая в архиве Государственного Музея А. Н. Толстого в Москве, я обнаружила неидентифицированное письмо Толстому, написанное по-японски. Подписанное именем Нисиды Ититаро, письмо было отправлено с Хоккайдо осенью 1901 г. Зная о том, что основатель группы Иттоэн Нисида Тэнко участвовал в освоении Хоккайдо и носил от рождения имя Ититаро, я предположила, что письмо написал именно он. Сравнение почерка письма с другими рукописями Тэнко того же периода, похоже, говорит в пользу верности атрибуции¹. Кроме того, в дневнике Нисиды Тэнко уже после смерти Толстого, в марте 1911 г., есть запись такого содержания: «Я писал Толстому, хотел уведомить его, что здесь о нем знают. Но потом подумал, что гораздо большей для старца радостью, чем такая весть, должно быть то, что мы встретились

¹ Сошлюсь на авторитетное мнение много работавшего с рукописями Тэнко в архиве колонии Иттоэн историка Накамура Такэси, с которым я специально встретилась 27 июня 2008 г, чтобы показать копию письма.

в божестве. С этой мыслью я, недостойный, больше не брался за кисть. Но о том знаю лишь я да старец Толстой»².

Итак, Нисида Тэнко оказался одним из многочисленных корреспондентов Л. Н. Толстого. Само по себе это не так уж удивительно, ведь писали Толстому тысячи людей, многие писали и из Японии³. Удивительно другое — письмо написано в 1901 г., а становление Нисиды как религиозного лидера, стимулированное работой Л. Н. Толстого «В чем моя вера», относится к весне 1904 г. Работа Л. Н. Толстого «В чем моя вера» была переведена и опубликована в Японии в 1903 г., уже после письма Нисиды Толстому. Нисида всегда изображал воздействие на него толстовского учения в буддийских терминах — как мгновенное озарение. В дневнике за апрель 1904 г. читаем: «Это случилось, когда мне было 32 года, осенью (1903 г. — И. М.). Всего лишь одна книга Толстого из далекой страны России «В чем моя вера» перевернула мою жизнь, перенесла меня с этого берега бесконечных перерождений на противоположный берег просветления»⁴. Хранящееся в ГМТ письмо Нисиды ценно тем, что показывает достаточную его осведомленность об идеях Толстого и в более ранний период, выдает горячий интерес и почти религиозный восторг перед его личностью и учением. Многие черты мировоззрения Нисиды, определившие пути его дальнейших религиозных поисков, проступают уже в этом письме.

Думается, что обнаружившееся в архиве ГМТ письмо молодого японца с Хоккайдо Нисиды Ититаро представляет интерес не только как уточняющий штрих к его биографии в качестве основателя новой религии, но и как документ, иллюстрирующий характер и степень влияния толстовства на японскую общественную мысль рубежа XIX–XX вв.

Несмотря на то, что тема «Толстой и Япония» затрагивалась во многих работах и имеет давнюю историю, по-видимому, остается еще много непроясненных фактов и требующих анализа

² Нисида Тэнко. Тэнкакодо Року (Записки из пещеры, благоухающей ароматом небесных цветов). Т. 1–6, доп. том. Киото: Тозэйся, 2004. Т. 3, с. 507.

³ А. И. Шифман приводит много примеров такой переписки, однако письмо от Нисиды Тэнко не упоминает, см.: Шифман А. И. Лев Толстой и Восток. Изд. 2-е, перер. и доп. М.: Наука. Глав. ред. восточной литературы, 1971.

⁴ Нисида Тэнко. Тэнкакодо Року, Т. 1. С. 32.

тенденций. Здесь мы ограничимся кратким очерком деятельности группы «Иттоэн» и ее основателя Нисиды Тэнко, наметим точки схождения с толстовством и попытаемся объяснить интерес Нисиды к Толстому в контексте более общей тенденции — религиозно-философских исканий японской интеллигенции в эпоху Тайсё и в первое десятилетие эпохи Сёва.

Фигура Нисиды Тэнко, известность и общественное влияние которого в 1920-е — 30-е гг., а также после окончания войны, были весьма значительны, лишь с недавнего времени стала в Японии предметом научного изучения⁵. Западные религиоведы раньше обратили внимание на движение «Иттоэн»⁶. Комментированное издание трудов основателя «Иттоэн» в Японии только начинается. Нисида Тэнко оставил большое письменное наследие, его главные работы переизданы в посмертном собрании избранных сочинений⁷, есть новые издания наиболее важных книг⁸. Кроме того, в собственном издательстве колонии Иттоэн с 1920-х гг. печатается прозелитская литература, выходит журнал «Хикари» (Свет). С 1988 г. в колонии «Иттоэн» существует музей-архив Косюин (香倉院), имеется исследовательский центр, в который привлекают для работы и университетских ученых. Усилиями комитета по наследию Нисиды к столетию основания движения был опубликован уже упоминавшийся здесь дневник Нисиды Тэнко «Тэнкакодо Року», который велся с апреля 1904 г. по ноябрь 1926 г. Именно благодаря публикации этого документа стало возможно взглянуть на биографию и учение Нисиды Тэнко с новых позиций.

Изложим вкратце биографию Нисиды Тэнко, тесно связанную с историей его движения «Иттоэн».

Нисида Ититаро родился 18 марта 1872 г. в городе Нагахана на берегу озера Бива. Отец его держал трактир, мать неизвестна. Престарелая и бездетная супруга отца приняла ребенка, рожденного чужой женщиной. В это время в семье уже была приемная дочь, которую в 1876 г. выдали замуж, а зятя сдела-

⁵ В качестве примера можно привести новую книгу Мияты Масааки, содержащую обширную библиографию работ по теме. См.: *Мията Масааки. Нисида Тэнко*. Киото, Минэрба Сёбо, 2008. С. 309–324.

⁶ См.: *Winston Davis. Japanese Religion and Society: Paradigms of Structure and Change*. State University of New York Press, 1992.

⁷ Нисида Тэнко сэнсю. Т.1–5. Токио, Сюнсюся, 1967–1971.

⁸ *Нисида Тэнко. Дзангэ-но сэйкацу*. Токио, Сюнсюся, 1995.

ли наследником семейного дела. Дочь от этого брака с рождения предназначалась в жены Ититаро (в 1892 г. из семейный союз был заключен). Эти обстоятельства отчасти предопределили то, что в дальнейшем семья не поддержала Нисиду в его религиозных исканиях.

Призамковый город Нагахама издавна располагался на перекрестке торговых путей, он известен своими купеческими традициями. Нисида, выходец из торгового сословия, получил достойное образование. Он обучался в городской начальной и средней школе, которые открылись после реформ Мэйдзи, параллельно посещал конфуцианского наставника, с которым изучал *сингаку* и доктрину Ниномия Сонтoku, учился английскому языку у протестантского миссионера-американца.

Службу в армии Нисида Ититаро предпочел заменить социальной работой по освоению острова Хоккайдо, куда первый раз отправился в 1893 г. Несмотря на молодость, Нисида сумел найти поддержку у деловых людей родного города, получил ссуду и организовал на Хоккайдо аренду участка земли около 8 000 гектар. Возглавив группу из сотни крестьян-колонистов, он приехал с ними в Курисава (около семидесяти километров к северу от Саппоро). Дело по освоению новых земель пошло хорошо. Основана была фирма по производству и переработке конопли, которая закупалась для военных нужд — в 1894–1895 гг. шла война с Китаем.

После войны потребности в конопле снизились, фирма оказалась под угрозой банкротства. Противоречия в интересах арендаторов земли, купцов из Нагахама, и крестьян-колонистов Нисида принял так близко к сердцу, что отсек себе средний палец на ноге — традиционный жест, выражающий отчаяние при чистоте помыслов.

Вопреки требованиям семьи, Ититаро (к тому времени он уже имел сына) в 1899 г. оставил бизнес и обратился к религии. Период с 1900 по 1903 г. является наименее документированным в биографии Нисиды, и именно в этот период было написано письмо Л. Н. Толстому. В письме, отправленном из Саппоро 29 октября 1901 г., Нисида пишет о себе так:

Я один из подданных японского государства, нынешний год — тридцатый в моей жизни. Однажды вдруг я ощутил, что весь наш народ утратил веру, и вся эта цивилизация

стоит на одной ноге. Мало того, что всякое западное государство теперь следует имперскому пути, несущему порабощение, они еще при этом кричат: «Цивилизация, цивилизация!» Я вижу, как при этом одичавшие люди пожирают друг друга в кровавом пиршестве демона Ашур.

Будучи не в силах сдерживать стремление к поискам Пути, я погрузился в учение Будды, я познакомился с христианским Евангелием. Проблемы добра и зла для меня важнее соображений корысти, я полагаюсь не на силу богатства, а на силу веры. Желая дойти до сути в мириадах законов о сущем, я нахожусь сейчас в земледельческом краю Хоккайдо. Немалый толчок мне дали слова философов и поэтов, таких как Сократ, Лютер, Мильтон, Кромвель, Карлейль. Они связывают воедино Небо и Землю, их взгляд исходит из центра постоянства и им открываются частицы наполняющего Вселенную света. Эти люди поистине учителя таких, как ваш покорный слуга. Хотя и говорят, что прежде в нашей стране таких людей было немало, теперь их нет.

Как видно из письма, Нисида уже в 1901 г. озабочен проблемой мира во всем мире, отвергает корыстолюбие и ищет ответов на свои вопросы в разных источниках. Как восточная, так и западная мудрость для него является воплощением единого божественного начала, «света». Это же в дальнейшем легло в основу его учения «Иттоэн».

В 1900–1901 гг. Нисида, с рождения принадлежавший к буддийской секте Дзёдо-синсю, сблизился на Хоккайдо с небольшой группой сторонников новобуддийского учения Мухарабакё и стал приезжать на собрания этой секты, которые происходили в храмах Киото и окрестностей. Именно от наставника Мухарабакё Нисида получил имя Тэнко (天香). Тогда же ему запомнилось изречение «Тэнка кодо» (天華香洞), которое он в дальнейшем сделал названием своих собственных молебных собраний и дневника: «Пещера, благоухающая ароматом небесных цветов»⁹.

В 1904 г. Нисида переживает момент озарения и находит свой путь. Вот цитата из самой знаменитой книги Нисиды «Дзангэ но сэйкацу» (懺悔の生活), разошедшейся в 1921 г. почти сотысячным тиражом:

⁹ См.: *Мията Масааки*. Указ.соч. С. 14.

<...> я на собственной шкуре почувствовал горечь той истины, что люди, даже такие близкие, как родные братья, выживают в этом мире, пожирая друг друга. Я заперся в комнате одного постоянного двора в киотоском квартале Киямати и два дня не брал в рот ни крошки. Мой земляк и друг Сугимото, разумный и серьезный человек, прислал мне книгу Толстого «Моя религия». Видно, в то время для меня это было самое подходящее чтение, и я читал не отрываясь. В самом конце, в разделе «Исповедь», я натолкнулся на такие слова: «Если хочешь жить — умри». Это «умри» звучало так просто, безыскусно, что я был потрясен. Это не были слова утешения, вроде: «Решивший умереть рождается заново». И это совсем не то, что в поговорке: «Знал, где быть броду, там и кинулся в воду». Просто говорилось о том, что жить, подавляя других людей, означает смерть для всех подавляемых, для целого. А если будет жить целое, то разве не это твое самое сокровенное желание, пусть даже сам ты умрешь? Ведь и ты, и другие люди, подобны всего лишь случайно образовавшимся на поверхности воды пузырькам пены, а привязанность к пене бывает оттого, что мы не знаем воды, то есть целого. Смерть не означает исчезновения....Следует вручить свою судьбу небесам, а если не сумеешь прокормиться — просто вернешься к единому целому. «Умри» значит «освободись от иллюзий». Как только осенит тебя эта мысль — целое станет тобой. <...> И тут без каких-либо усилий я почувствовал, что с легкостью вылетаю в огромный мир, наталкиваясь на свое нераздробленное «я» и возвращаясь к вечно сущему и истинному бытию¹⁰.

У А. Н. Толстого мы не находим цитаты, на которую ссылается Нисида («Если хочешь жить — умри»), однако в работе «В чем моя вера» несколько раз говорится о необходимости «отречения от призрака жизни». («Чтобы быть участником в этой жизни, человек должен отречься от своей воли для исполнения воли отца жизни, давшего ее сыну человеческому»¹¹: «Все учение Христа в том, чтобы ученики его, поняв призрачность личной жизни, отреклись от нее и переносили ее в жизнь всего человечества, в жизнь сына человеческого»¹²:

Больше ли у меня будет неприятностей, раньше ли я умру, исполняя учение Христа, мне не страшно. Это может быть

¹⁰ Нисида Тэнко. Дзангэ-но сэйкацу. С. 83–84.

¹¹ Л. Н. Толстой. Полн. Собр. Соч. под ред. В.Г. Черткова. Т. 23, с. 390.

¹² Там же. С. 398.

страшно тому, кто не видит, как бессмысленна и погибельна его личная одинокая жизнь, и кто думает, что он не умрет. <...> Моя жизнь и смерть будут служить спасению и жизни всех, — а этому-то и учил Христос¹³.

Обилие упоминаний о Толстом в дневнике «Тэнка кодороку», в особенности в первых трех томах с записями 1904–1911 гг., показывает, что в это время интерес Нисиды к Толстому был действительно очень велик¹⁴. Нисида сравнивает Толстого с Христом и Буддой¹⁵, с Лао Цзы¹⁶, поддерживает пацифизм Толстого, особенно подробно анализируя известную статью «Одумайтесь»¹⁷, рассуждает о взглядах Толстого на цивилизацию¹⁸ и на любовь¹⁹.

Однако в целом из записей дневника нельзя сделать вывод о глубоком знании философии Толстого. Нисида и сам пишет: «Еще не понял Толстого, надо изучать».²⁰ По-видимому, гораздо важнее был пример русского писателя, создавшего свое вероучение, притягательное для множества людей во всем мире. Нисида в достаточной степени верил в свои силы, чтобы уже в 1901 г. в письме Толстому написать: «Мой голос не будет слышен во всем мире, пусть даже воспалится мой язык и обуглятся уста, однако же мои убеждения непременно распространятся среди людей, я верю в это!» Видимо, уже в то время Нисида видел себя самого вероучителем.

Каковы же были убеждения Нисиды, которые он начал проповедовать в 1904 г.?

Взгляды Нисиды с самого начала были эклектичны и включали элементы дзэн-буддизма (секта *риндзайсю*), даосизма, христианства, толстовства. Однако важнее доктрины была для него непосредственная практика «нового пути жизни», который

¹³ Там же. С. 402.

¹⁴ В первом томе «Тэнка кодороку», состоящем из 612 с., имя Толстого упомянуто на пятидесяти страницах. Во втором томе таких упоминаний уже в два раза меньше. В записях, сделанных после 1911 г. имя Толстого упоминается лишь трижды.

¹⁵ Нисида Тэнко. Тэнкакодо Року. Т. 2. С. 253.

¹⁶ Там же, т. 2, с. 407.

¹⁷ Там же, т. 1, с. 191–193.

¹⁸ Там же, т. 2, с. 219.

¹⁹ Там же, т. 3, с. 90.

²⁰ Там же, т. 2, с. 360.

состоял в полном отказе от собственности. Уподобляя человека грудному ребенку, который приходит в мир, ничего не имея, но всякий раз получает материнское молоко, плачем призывая внимание матери, Нисида говорил о том, что не следует бороться за существование, а следует жить, принимая лишь то, будет ниспослано свыше. Нисида странствовал из дома в дом, предлагая свою помощь в самой черной и грязной работе и ничего не прося взамен, принимая лишь самое необходимое для поддержания жизни. В этом и есть суть его учения: ничего не иметь, делать для людей все, что в твоих силах, не прося вознаграждения, но благодарно принимая даяние; жить с ощущением благодарности за то, что существуешь, как бы ни было тяжело, и искать причины бед людских только в моральном несовершенстве человека.

Поначалу за Нисидой пошла лишь небольшая группа женщин, их было не больше десяти. Однако после того, как в 1906 г. Нисида завязал переписку с философом и филологом из университета Васэда Цунадзимой Рёсэном (1873–1907) и заинтересовал его своими взглядами, связи Нисиды значительно расширились. Перед своей ранней кончиной в 1907 г. Цунадзима успел познакомить Нисиду с горячим поклонником Толстого писателем Токутоми Рока и другими японскими толстовцами из среды интеллигенции. Токутоми Рока, как известно, после своего визита в Ясную Поляну в 1906 г. попытался «жить на земле» и следовать учению Толстого. Нисида прислал к нему в Токио для обучения своего последователя, поскольку и сам сделал в это время попытку, по примеру других толстовцев, основать земледельческую колонию в Киото, на территории храма Хатимангу в Ямасина. Однако этот первый опыт не удался, и на следующий год колония распалась.

В 1913 г. гейша Фудзита Тама, которой покровительствовал друг детства Нисиды богатый предприниматель из города Нагахама Симого Дэмбэй, дала группе приют в квартале Сисигатани города Киото, в снятом на территории храма Рэйкандзи доме. Необходимость в постоянном пристанище мотивировалась тем, что заболевшие члены группы нуждались в отдыхе и крыше над головой. Впрочем, все обитатели колонии и сам Нисида жили весьма стесненно — на человека приходилось по полтора татами. С обретением пристанища в Сисигатани, по-

лучившего название «Иттоэн», Нисида развелся с первой женой, взял к себе двоих сыновей от первого брака и женился на одной из своих последовательниц, Сёгэцу. Название «Иттоэн» (一燈園) заимствовано у Цунадзимы Рёсэнэ и восходит к изречению: «Хотя бы один фонарь пожертвуй ради веры своей». У Цунадзимы идет речь о благе даяния, пусть даже это всего лишь чаша с чистой водой перед алтарем, всего лишь бумажный фонарь, но для Нисиды важен и сам образ светильника, поскольку божество он обозначает словом «Свет».

После появления дома в Сисигатани в группе становилось все больше людей, многие приходили на время, немало было студентов и деятелей искусства. Пробывший в группе в 1915 г. почти полгода молодой литератор Курата Хякудзо (1891–1943) прославил свое имя, опубликовав в 1917 г. пьесу «Отшельник и ученик» (出家とその弟子). Героем пьесы является вероучитель Синран, но ее содержание навеяно опытом пребывания в колонии и личностью Нисиды Тэнко. Это привлекло к движению «Иттоэн» внимание общественности. В 1919 г. силами сочувствующих движению артистов пьеса была поставлена. Со временем интерес к движению «Иттоэн» со стороны людей из артистического мира привел к рождению театра «Суварадзи». Это труппа современной пьесы, репетиции ее проходят в специальном здании на территории колонии, но выступления даются на выездных площадках.

В 1918 г. окончательно сложился религиозный ритуал движения, была написана «Молитва свету», которая состоит из пяти фраз и по сей день повторяется ежедневно во время утренней службы. Текст молитвы принадлежит не самому Нисиде, а одному из его сторонников, приводим его в переводе:

Молим, чтобы мы родились вновь и получили благодать жизни милостью Единого Света.

Молим, чтобы мы чтили единую для всех религий суть, трудясь ради ее познания, и находя в ней опору.

Молим, чтобы мы совершали свое служение в покаянии и выполняли наши обязанности в благодарность за получаемые блага.

Молим, чтобы мы жили по священным законам природы и проходили свой земной путь в согласии с Путем Неба.

Молим, чтобы мы вернулись в сияющий мир, где нет «я», и счастливо пребывали в духовной целостности в земном раю света, не имеющем вида и формы.

В настоящее время молитва свету возглашается обитателями колонии «Иттоэн» в специальном молебном зале, где на алтарном возвышении курения возжигаются перед круглым окном в сад, символизирующим единение с природой. Во время службы практикуются также совместные чтения буддийских сутр, в особенности почитаемая сутра Вималакирти (по-японски «Юй-макё»).

Важнейшей ритуальной практикой для членов «Иттоэн» и сочувствующих движению являются экспедиции по уборке туалетов — «рокуман гёган». В буддизме «рокуман гёган» (六万行願) — это шесть тысяч благих деяний по обету, и в 1919 г., после создания Лиги Наций, Тэнко задумал шесть тысяч раз чистить туалеты, ставя себя на самую низкую социальную ступень в знак покаяния за грехи мира. Таким образом, «рокуман гёган» есть деятельная молитва о мире во всем мире, но существует и словесное оформление этой молитвы, песня на слова Тэнко. В этой песне участники ритуала просят у божественного Света принять их скромный дар служения во имя исполнения желания императора Мэйдзи, «воспевшего братство людей всех четырех морей». Таким образом, в ритуалах группы есть и отголоски императорского культа, который был официальным в стране в то время, когда складывались ритуалы «Иттоэн». В настоящее время экспедиции совершаются ежемесячно, в них могут принимать участие все желающие.

Очень важным этапом в жизни религиозной группы стала публикация в 1921 г. уже упоминавшейся книги Нисиды Тэнко «Дзангэ но сэйкацу» («Жизнь в покаянии») ²¹, а также регулярный выпуск с 1922 г. журнала «Хикари». В журнале печатались не только материалы, непосредственно связанные с движением, но и статьи общего характера, принадлежавшие перу известных деятелей японского искусства, историков религии, философов. Книга «Жизнь в покаянии» является не столько систематическим изложением основ мировоззрения Тэнко, сколько

²¹ Книга переведена с некоторыми сокращениями на английский язык, см.: Life of Ittoen. A New Road to Ancient Truth. Ittoen Publishing House, Kyoto, 1969.

беллетризованной автобиографией, поскольку основатель «Иттоэн» предпочитал теории практику, это было частью его кредо. Жизнь в покаянии Тэнко называл сознательно возлагаемую человеком на себя ответственность за совершаемое в мире зло и практики преодоления этого психологического состояния, главная из них — безвозмездный труд на благо людей, именуемый буддийским термином «такухацу» (托鉢). Изначально «такухацу» — одно из послушаний буддийского монаха, выход к мирянам с чашей для подаяния. Члены движения не только занимались черной работой в частных домах, но заботились о больных в туберкулезных клиниках, помогали жертвам токийского землетрясения 1923 г., убирали территории храмов. Все это «такухацу», и часто совершающих «такухацу» отдаривают угощением, подарками, делают пожертвования колонии в целом. Дарованные материальные блага именуются буддийским термином «фукудэн» (福田), они как бы теряют свое качество материальных ценностей, а лишь символизируют чувства дарителей, таким образом снимается противоречие с основным принципом «Иттоэн», отказом от владения чем бы то ни было.

С 1920-х гг. возникшая как братство неимущих секта стала обретать сторонников во всех слоях общества, появились богатые жертвователи, особенно после ряда публикаций в прессе и выхода книги «Жизнь в покаянии». Тэнко стали повсеместно приглашать для чтения лекций, последовали приглашения и за рубежи Японии — в Маньчжурию, Корею, на Гавайи, на Яву. Имперская политика, которую Нисида горячо критиковал в своих дневниках периода русско-японской войны, и еще раньше в письме Толстому, использовала его самого и его идею бесприкословного и безвозмездного служения обществу в колонизации Маньчжурии. В 1925 г. по приглашению Управления Южно-Маньчжурской железной дороги Нисида посетил Маньчжурию, и в 1929 г. членами «Иттоэн» там был организован филиал колонии.

В 1928 г. в жизни колонии произошли важнейшие перемены. Состоятельный коммерсант Нисикава Сёроку, земляк Нисиды из города Нагахама, сочувствующий его деятельности, предоставил колонистам участок земли в живописной гористой местности Ямасина на востоке Киото. Территория в 10 га (позже увеличившаяся до 30 га), под названием Косэнрин (光線林),

стала застраиваться домами и возделываться под сельскохозяйственные культуры. Любопытен фрагмент из воспоминаний А. Л. Толстой, дочери писателя, посетившей колонию «Иттоэн» как раз в это время, 4–5 мая 1930 г.²² В музее колонии «Косонин» посетителям показывают кадры документальной киносъемки, запечатлевшей это посещение, они хорошо передают и атмосферу в «Иттоэн» того периода.

Основополагающий принцип отказа от собственности с конца 1920-х гг. стал с очевидностью приходить в противоречие с реальной практикой «Иттоэн», поскольку обосновавшаяся в Ямасина колония была зарегистрирована официально как финансовая группа, в ее владении сегодня находится опытно-селекционная станция, издательство, строительная компания, детский сад и школы, начальная и средняя, театр «Суварадзи», музей. Все имущество считается предоставленным религиозной группе во временное пользование, «пожертвованным свету», а истинным домом членов колонии по-прежнему считается дорога. Жизнь в странствиях и лишениях называется термином «рото» (路頭). Таким образом, колония «Иттоэн» мыслится всего лишь как место исполнения ритуальных трудовых обязанностей «такухацу». Однако труд этот обслуживает теперь потребности постаревшего населения колонии, а не общества в целом. Как ритуал, разрешающий это противоречие символически, в канун Нового года каждый раз разыгрывается призвание обитателями колонии своего лидера из «дома на дороге» на служение в «Иттоэн». Это началось еще при жизни Нисиды Тэнко, а теперь в действе участвует его внук Нисида Такэси, новый лидер группы. Уход всегда является чисто ритуальным, своего вожака колонисты находят собирающим мусор, остающийся от новогодних ларьков на территории храмов в центре Киото. Ритуал символизирует отказ лидера от признания своего реального положения (оседлая и весьма иерархичная по структуре жизнь колонии), ностальгию по идеалу жизни без собственности, на дороге, в безвозмездном служении людям.

В проводящихся с 1919 г. экспедициях по уборке туалетов теперь участвуют главным образом стажеры, присылаемые в «Иттоэн» различными фирмами на краткосрочные курсы трудовой этики «титоку» (知徳), т.е. «мудрость и истина», эта практика

²² См.: А. Л. Толстая. Дочь. М.: 1992.

осуществляется с 1941 г. В настоящее время постоянными жителями «Иттоэн» остались пожилые люди, в основном те, кто родился в общине в 1930–40 гг., а молодежь, даже воспитанники учебных заведений колонии, уходит в большой мир. После войны и вплоть до своей кончины в 1968 г. в возрасте 96 лет Нисида Тэнко вел широкую общественную деятельность пацифистского характера, был членом нижней палаты парламента (где в основном убирал туалеты, поскольку его билль о всенародном покаянии в развязывании войны не прошел).

Итак, вернемся к вопросу о связи между толстовским учением и рождением в Японии новой религии «Иттоэн». Письмо Нисиды Тэнко А. Н. Толстому, написанное в 1901 г., еще до знакомства с толстовскими работами, обнаруживает интуитивное чувство общности с Толстым, вплоть до визионерства: «У себя в комнате я смиренно сижу лицом к западу, и думаю о вас, ощущая, что вы являетесь рядом со мной». Уже в это время Нисида пишет Толстому о том, о чем рассуждал в 1904–1911 гг. в дневнике — о мире, о противостоянии природы и цивилизации, о единстве всего сущего, пронизанного божественным началом, называемым Свет, о необходимости веры. Судя по всему, даже познакомившись с некоторыми работами Толстого, Нисида не заинтересовался, например, пятью толстовскими этическими принципами. Его привлекло в Толстом то, что было знакомо и близко из традиционных в Японии направлений буддизма, таоизма, конфуцианства. Как известно, Толстой весьма интересовался этими учениями. Не привилось в колонии «Иттоэн» и земледелие, которое Толстой считал главным занятием. Строго говоря, Нисиду поразило не учение Толстого, а личность великого старца, какой она рисовалась ему. В 1930 г. в речи по случаю приезда А. Л. Толстой Нисида говорил, что книга Толстого «В чем моя вера», как повивальная бабка, ускорила рождение движения «Иттоэн», явившегося истинным воплощением в жизнь толстовского учения, а Толстой осуществил свои идеалы лишь с уходом из Ясной Поляны²³. По-видимому, не так уж плодотворно искать в движении Нисиды Тэнко отзвуки толстовства как теоретической основы, перспективнее было бы связать рождение и метаморфозы «Иттоэн» с трансформациями

²³ Нисида Тэнко. Торусутой то Иттоэн сэйкацу. — Кою, №207, 1991. С. 26–37.

интеллектуальной атмосферы Японии в первой половине XX века и с закономерностями развития небольших утопических сообществ, подобных «Иттоэн», но это уже задача для социолога или историка религии.

Приложение.

Письмо Нисиды Ититаро,
отправленное Л. Н. Толстому
29 октября 1901 г. из Саппоро.

Общие сведения.

Письмо Нисиды, написанное отчетливым почерком на плотной линованной бумаге, сохранилось вместе с конвертом, на котором по-английски написана дата: 29 октября 1901 г. По-японски, по-английски и по-русски (с ошибками) написано: «Россия, Санкт-Петербург, графу Толстому».

Письмо пришло в Петербург, когда Л. Н. Толстой находился на лечении в Крыму, и на конверте по-русски имеются пометы почтового ведомства: «Граф Лев Толстой. Ясная Поляна». Другим почерком в углу написано: «Крым. Почтовая станция Кореиз. Дача графини Паниной. Гаспра».

Итак, судя по штемпелям, 1 декабря 1901 г. письмо было уже в Симферополе, 3 декабря в Кореизе.

В декабре Л. Н. Толстой только-только оправился от ухудшения, перенесенного им при посещении в Ялте дочери Марии Львовны, а в январе он уже снова тяжело заболел. В этом состоянии Л. Н. Толстой отвечал лишь на самые важные для него письма. Думается, что даже если бы кто-то перевел Толстому письмо из Японии, ответа бы не последовало.

Перевод.

Ваша светлость, граф Толстой!

Говорят, что если следуешь Пути, времена года идут чередой и никакому из них нет предпочтения. Однако пора, когда под осенним инеем травы и листья увядают, нередко оказывает воздействие на мысли человека.

Я один из подданных японского государства, нынешний год — тридцатый в моей жизни. Однажды вдруг я ощутил, что весь наш народ утратил веру, и вся эта цивилизация стоит на одной ноге.

Мало того, что всякое западное государство теперь следует имперскому пути, несущему порабощение, они еще при этом кричат: «Цивилизация, цивилизация!» Я вижу, как при этом одичавшие люди пожирают друг друга в кровавом пиршестве демона Ашур.

Будучи не в силах сдержать стремление к поискам Пути, я погрузился в учение Будды, я познакомился с христианским Евангелием. Проблемы добра и зла для меня важнее соображений корысти, я полагаюсь не на силу богатства, а на силу веры. Желая дойти до сути в мириадах законов о сущем, я нахожусь сейчас в сельскохозяйственном краю Хоккайдо. Немалый толчок мне дали слова философов и поэтов, таких как Сократ, Лютер, Мильтон, Кромвель, Карлейль. Они связывают воедино Небо и Землю, их взгляд исходит из центра постоянства и им открываются частицы наполняющего Вселенную света. Эти люди истине учителя таких, как ваш покорный слуга. Хотя и говорят, что прежде в нашей стране таких людей было немало, теперь их нет.

Сегодня я с утра беспрестанно думал о вашей светлости и набрался смелости написать это письмо, чтобы спросить: как вы себя чувствуете? Хотя я и не могу непосредственно видеть вас и слышать, из газет и других источников новостей я знаю о вашем учении. Даже к отдельным вашим словам и фразам я отношусь со всей серьезностью. Ведь то, о чем говорите вы, останется нетленным, пока существует Небо и Земля, а такое сейчас встретишь редко.

Ваша светлость живет так, как подобает святому, проповедуя сынам своим духовным о благе земледелия. Вы справедливо разъясняете, что цивилизация обречена противостоять природе, но если люди ссорятся друг с другом и отнимают друг у друга (имущество), то это не есть истинная цивилизация. Когда политикой государства становится новейший империализм, на утро оно захватывает чужие порты, а к вечеру заносит меч над слабыми странами. При этом говорится, что все это ради гарантий мира и безопасности. Ваше учение могло бы устыдить до смерти этих мелких как точка политиков, но такие, как они, не настолько чувствительны, чтобы умирать от стыда. Во всяком случае, такие как они далеки от Евангелия божьего.

Я глубоко убежден, что мира во всем мире нельзя достичь мечом, а надо непременно достигать верой. Если люди прекратят воевать друг с другом, блага цивилизации наполнят изобилием все то, что в мирадах проявлений дает природа. В трудах осваивая природу, человечество ни в чем не будет знать недостатка.

Однако вопреки этому, люди снова и снова совершают глупости, год от года все больше совершенствуют оружие, строят корабли, смотрят друг на друга с завистью. О, двадцатый век! Этот двадцатый век в конце концов станет миром дьявола Ашур.

Мой голос не будет слышен во всем мире, пусть даже воспалится мой язык и обуглятся уста, однако же мои убеждения непременно распространятся среди людей, я верю в это!

Граф, Ваша светлость, пусть ваши деяния не видны всему миру, но ваше учение наполнило Вселенную, и нет такого человека, который бы о нем не знал.

Когда у себя в комнате я сижу лицом к западу в позе медитации, то стоит мне о вас подумать, как вы всегда являетесь рядом со мной и указываете мне путь. Глупцы могут видеть ваше лицо и слышать ваше учение только вблизи от вас. Нет, даже и вблизи от вашей светлости они не могут истинно вас понять! Только я ясно вижу вас в каждом лике мироздания — ваша светлость конечно понимает, о чем я говорю. Хоть вы из другой страны как гражданин, на (истинном) пути нет преград, и вся вселенная нам дом, все сущее едино. Я молюсь любящему мир божеству вместе с вами.

От себя же я почтительно возношу молитву о вашем здравии, и если мне посчастливится, и ваша рука коснется этого письма, прошу покорно прислать мне ответную весточку.

Хоккайдо, Исикари, уезд Сорати, деревня Курисава, Киёматцу.

Нисида Ититаро

Его светлости графу Льву Николаевичу Толстому.

Нормализация российско-японских отношений в послевоенный период (1906–1914 гг.)

Ю. С. Пестушко
(ДВГГУ, Хабаровск)

Русско-японская война привела к заметным изменениям в расстановке политических сил на Дальнем Востоке: Японская империя, выйдя победительницей из войны с Россией, стала претендовать на роль лидера в азиатском регионе. Поражение Российской империи в войне, а также условия Портсмутского мирного договора серьезно ослабили ее стратегические позиции в Азии. Договор исключал Корею из сферы российского влияния, а в отношении Маньчжурии Россия и Япония брали обязательство вывести свои войска с ее территории. Японии были переданы арендные территории России на Ляодунском полуострове, включавшие г. Порт-Артур и Дальний, со всеми сооружениями и имуществом, а также находившаяся в собственности России южная ветка Китайско-Восточной железной дороги Порт-Артур — Чанчунь, протяженностью в 941 км. Россия также уступила Японии южную часть о. Сахалин¹.

В новых условиях российскому правительству было необходимо скорректировать свои ближайшие внешнеполитические задачи. Однако первое время после подписания договора в Портсмуте царское правительство пребывало в состоянии растерянности. Один из непосредственных очевидцев того времени А. А. Брусилов охарактеризовал настроения в российских эшелонах власти следующим образом: «<...> наше правительство ясно подчеркнуло и указало народу, что оно само не знает, чего хочет и куда идет»². В январе 1906 г. японский посол в Германии Иноуэ Кацуносукэ, говоря о складывавшейся в России об-

¹ Кова дзёяку (Мирный договор) Нитирока дзёяку кётэйсю (Сборник японо-российских договоров). Токио, 1923. С. 9–15.

² Брусилов А. А. Воспоминания. М., 1983. С. 69.

становке, указывал на возросшую политическую активность в Российской империи, борьбу между политическими группировками, а также на появление большого числа партий самого различного толка — буржуазных, социал-демократических и откровенно реакционных, выступавших под лозунгом «Россия — для русских»³.

В Европе в это время усиливалось противостояние между Антантой и Тройственным союзом. На этом фоне Лондон и Берлин начали активную борьбу за привлечение России на свою сторону. Вскоре в Санкт-Петербурге развернулась полемика между сторонниками сближения с Германией, среди которых были П. Н. Дурново, Р. Р. Розен, выступавшие за активизацию российской политики на Дальнем Востоке и продолжение борьбы с Японией, и сторонниками союза с Великобританией, считавшими, что «единственные жизненные интересы России сосредоточены в Европе»⁴.

Концентрация российской внешней политики на европейском направлении, что хорошо понимали сторонники европейской ориентации внешнеполитического курса России — С. Ю. Витте, В. Н. Ламздорф и А. П. Извольский, не могла быть достигнута без урегулирования российско-японских отношений, от которых зависела безопасность дальневосточных владений Российской империи. По словам С. Ю. Витте, «<...> после того поражения, которое мы понесли на Дальнем Востоке и которое отразилось на полном нашем ослаблении в делах западных, нам необходимо найти прочный базис соглашения с Японией, дабы мы могли вернуться с востока на запад и постараться восстановить наш авторитет»⁵. Такого же мнения придерживался глава МИД России В. Н. Ламздорф. Например, на встрече с послом Японии Мотоно Итиро, состоявшейся 10 марта 1906 г., Ламздорф заметил своему собеседнику, что, несмотря на недавнюю войну, Россия настроена на развитие обоюдовыгодного сотрудничества с Японией: «<...> режние проблемы остались в прошлом. <...> Япония и Россия — две великие дальневосточные державы, имеющие

³ См.: Японский посол в Германии Иноуэ — Министру иностранных дел Като. 30 января 1906 г. Японские дипломатические документы. Т. 39. Ч. 2. Токио, 1959. С. 644–645.

⁴ Записки члена Государственного Совета, бывшего посла в Америке и посланника в Японии барона Розена Источник. 1997, № 6. С. 41.

⁵ Витте С. Ю. Воспоминания. Таллинн, Москва, 1994. Т. III. С. 497.

общие границы, и у нас много причин для согласования своих общих интересов в этом регионе»⁶. А. П. Извольский, возглавивший МИД России в конце 1906 г., рассчитывал в течение нескольких лет укрепить положение России на Дальнем Востоке путем подписания соглашений с Японией. По его словам, неприкосновенность российских дальневосточных владений «должна покоиться на мудрой и осторожной политике, которая способствовала бы созданию благоприятной атмосферы для соглашения с Японией, при уверенности у нее отсутствия у нас помысла о реванше и твердого желания осуществить принятые нами на себя постановления Портсмутского мирного договора»⁷.

После заключения Портсмутского договора Япония также стала стремиться к урегулированию разногласий в отношениях с Российской империей. Конечно, это произошло далеко не сразу. Первое время после завершения военного противостояния между двумя странами в Японии, не прекращаясь, звучали призывы к новой войне, а условия заключенного мира с Россией оставались совершенно неприемлемыми не только для японских ультраправых, но и для большинства простых японцев. Однако уже тогда немалая часть японских политиков отдавала себе отчет, что дальнейшее военное противоборство с Россией для Японии, экономика которой к лету 1905 г. находилась в состоянии полного коллапса, просто невозможно. Хаяси Тадасу, возглавлявший в 1906–1908 гг. японский МИД, писал, что «для любого, кто знал о действительном положении Японской империи, было абсолютно невозможно ожидать, что японская сторона сможет добиться каких-то дополнительных выгод по договору в Портсмуте. Для нас было крайне необходимо заключить мир»⁸.

Японским политическим деятелям было понятно и то, что с российской стороной теперь придется не воевать, а налаживать отношения. Дальнейшая японская экспансия на континент, апологетами которой выступали политические деятели вроде Тояма Мицуру, Утида Рёхэй и Кита Икки, в перспективе грозила Японии новыми столкновениями с Россией, имевшей

⁶ Японский посол в России Мотоно — Сайондзи. 29 марта 1906 г. Японские дипломатические документы. Т. 39. Ч. 2. Токио, 1959. С. 651.

⁷ Всеподданнейший журнал совещания по вопросу ... (неразб. — Ю. П.). 6 января 1907 г. РГВИА, Ф. 2000, Оп. 1, Д. № 103, Л. 1 (Сквозной нумерации в деле нет. — Ю. П.).

⁸ The Secret Memoirs of Count Tadasu Hayashi. London, 1915. P. 226–227.

свои интересы на Дальнем Востоке и вовсе не собиравшейся их кому-то уступать. Хотя в недавней войне Российская империя формально являлась проигравшей стороной и была вынуждена пойти на целый ряд уступок японскому правительству, Токио вполне справедливо остерегался дальнейших осложнений в отношениях с Санкт-Петербургом. Возможные новые столкновения с Россией из-за сфер влияния на континенте означали для Японии уже не региональный конфликт на Тихом океане, а полномасштабную войну двух государств, с привлечением всего российского военного и людского потенциала, из которой японской стороне уже не удалось бы с честью выбраться.

Стремление Японии к нормализации отношений с Россией во многом явилось и следствием обострения отношений с Соединенными Штатами, а позднее и с Великобританией. Весьма показательными для Японии и Америки явились события осени 1905 г., ставшие своего рода прологом к дальнейшему ухудшению отношений между двумя странами. После того, как в сентябре 1905 г. содержание Портсмутского мирного договора стало известно в Японии, в столичном парке Хибия прошел митинг противников его условий, вылившийся в массовые беспорядки и столкновения с полицией.

По воспоминаниям Тэраути Масатакэ, занимавшего пост военного министра в 1904–1905 гг., в ходе этих выступлений митингующие разрушили и подожгли практически все полицейские участки в городе. Пострадала и официальная резиденция министра внутренних дел⁹. Гнев толпы был направлен против главы внутривластного ведомства Ёсикава Акимасу, который был одним из инициаторов запрета на проведение в парке Хибия Национального собрания. Мятеж в столице имел по большей части антиамериканскую направленность: многие в Японии посчитали условия мира унижительными для победившей стороны и были убеждены, что именно Америка вынудила делегацию Комура поспешить заключить мир и, таким образом, лишила Японию возможности в полной мере воспользоваться плодами победы над Россией. По словам американского посла Грискома, «портреты президента Рузвельта, висевшие во многих японских домах, поворачивали лицом к стене». Возле рези-

⁹ Тэраути Масатакэ никки (Дневник Тэраути Масатакэ) 1900–1919. Токио, 1980. С. 349.

денции министра внутренних дел Японии кто-то из митингующих повесил плакат, на котором были изображены окровавленные головы Комуры, Такахира и Рузвельта¹⁰.

Намерения США под предлогом «интернационализации» Маньчжурии превратить северо-восточный Китай в международную колонию с преобладанием американского капитала в дальнейшем все больше способствовали ухудшению отношений с Японией. В 1906–1907 гг. американо-японские разногласия в Китае отразились на положении японских эмигрантов в Калифорнии, выразившись в недопущении к занятиям в американских школах японских детей и появлению запрета на въезд в США японцев¹¹. Российский посол в США Р. Р. Розен находил действия американских властей по введению запрета на въезд не вполне логичными: «<...> провозгласить японцев во всех отношениях достойными стать наравне с народами белой расы и в то же самое время закрыть японским рабочим доступ в США наравне с китайцами и корейцами, хотя на это дает право 2-я статья японо-американского трактата»¹². Возможно, что с точки зрения буквы закона, логики здесь действительно не было, зато действия американских властей наглядно отражали изменившееся отношение к Японии и японцам в США. Благодаря подписанному в 1908 г. соглашению Рут — Такахира¹³, согласно которому Вашингтон признавал права Японии в Маньчжурии, а японское правительство поддерживало американские требования «открытых дверей» в Китае, японо-американские противоречия были на какое-то время сглажены. Однако в 1909 г. новый американский президент У. Тафт отказался от прежней политики признания особых специальных интересов Японской империи в Маньчжурии, поставив задачу «выкурить Японию из Северо-Восточной Азии»¹⁴.

Рост американо-японских противоречий не замедлил ска-

¹⁰ *Сюмпэй Окамото*. Японская олигархия в Русско-японской войне. М., 2003. С. 304, 306.

¹¹ *Савельев И. Р.* Японцы за океаном. История японской эмиграции в Северную и Южную Америку. СПб., 1997. С. 111–118.

¹² Делепеша барона Розена. Вашингтон. 1/14 июня 1907 г. АВПРИ, Ф. «Японский стол», Оп. 493, Д. № 1443, Л. 5.

¹³ *Гримм Э. Д.* Сборник договоров и других документов по истории международных отношений на Дальнем Востоке (1842–1925). М., 1927. С. 173

¹⁴ *Griswold A. W.* The Far Eastern Policy of the United States. NY, 1938. P. 175.

заться на англо-японском союзе, который Япония все больше старалась противопоставить дальневосточной политике Вашингтона. Например, в 1910 г. в ответ на предложение правительства США заключить с Великобританией арбитражное соглашение, которое предусматривало бы предварительное обсуждение любого англо-американского конфликта, в соответствии с полученными из Токио инструкциями, японский посол в Америке Такахира указал английскому послу Брайсу на нецелесообразность такого договора. Лондон, обеспокоенный складывающейся в Европе обстановкой, заставшей Великобританию увести с Дальнего Востока в Атлантику свой флот, был явно недоволен такой позицией японского кабинета. Последнее объяснялось тем, что хотя Англия была заинтересована в сохранении союза с Японией, выступавшей гарантом английских интересов на Дальнем Востоке, ей совсем не хотелось портить из-за Японии отношения с США и способствовать эскалации напряженности в Азиатско-Тихоокеанском регионе. Не меньше Великобританию беспокоило продвижение Японии на азиатский континент, сулившее угрозу экономическим интересам Англии в Китае¹⁵. Как отмечал английский историк Я. Ниш, англо-японский альянс «дал трещину» уже вскоре после русско-японской войны: «союз достиг своего апогея в 1902–1905 гг., однако впоследствии многие общие интересы, которые связывали Лондон и Токио в рамках первого соглашения, постепенно утратили свое значение»¹⁶.

В складывавшейся обстановке Японской империи был необходим союзник в деле защиты своих интересов в Азии. Таким союзником могла стать Россия, имевшая собственные интересы на Дальнем Востоке и заинтересованная в установлении дружественных отношений с Японией. По мнению председателя тайного совета *гэнро*¹⁷ маршала Ямагата Аритомо, именно японо-русское сближение должно было стать реальным проти-

¹⁵ Камимура Синъити. Гайко годзюнэн (Пятьдесят лет дипломатической работы). Токио, 1960. С. 38.

¹⁶ Nish I. H. The Anglo-Japanese Alliance. The Diplomacy of Two Island Empires 1894–1907. L, 1985. P. 377.

¹⁷ Гэнро 元老 (досл.: «старейшина») — название внеконституционного органа в Японии, просуществовавшего с конца XIX в. по 1940 г. Состоял из ближайших советников императора.

водействием США на Дальнем Востоке¹⁸. Англо-японский договор не мог послужить достижению этой цели, так как ход переговоров по заключению англо-американского арбитражного соглашения подтвердил подозрения Японии, что Лондон никогда не сблизится с Токио против Америки. В сентябре 1910 г. министр иностранных дел Великобритании Э. Грей сообщил японской стороне, что в связи с намеченным подписанием англо-американского арбитражного соглашения необходим пересмотр англо-японского союзного договора. Для Лондона существовало два приемлемых решения: внесение в договор с Японией изменений, соответствующих арбитражному соглашению, либо заключение аналогичного арбитражного соглашения между Японией и США¹⁹. Эти обстоятельства спровоцировали целую серию японо-российских переговоров, направленных на урегулирование проблем, существовавших в отношениях между двумя странами, и разработку совместной программы противодействия проникновению в Маньчжурию третьих держав.

Сначала Япония и Россия занялись урегулированием вопросов, оставшихся после только что завершившейся войны. Как отмечал министр иностранных дел Японии Комура Дзютаро, в отношениях между двумя странами осталось немало нерешенных проблем, и в настоящее время возникла необходимость устранения причин к дальнейшим осложнениям между Россией и Японией²⁰. В октябре 1905 г. между Японией и Россией было подписано соглашение, предусматривавшее постепенный вывод войск из Маньчжурии до апреля 1907 г. Однако уже в декабре того же года Санкт-Петербург принял решение о досрочном выводе своих военных частей. Причин было, по меньшей мере, две. Во-первых, особой необходимости в дальнейшем нахождении русских войск, по численности уступавших силам Японии, у России не было. Во-вторых, у царского правительства имелся и очевидный расчет продемонстрировать японскому правительству свое расположение. Известие о решении досрочно вывести российские войска

¹⁸ Dickinson F. War and National Reinvention. Japan in the Great War, 1914–1919. Cambridge (Mass.) and London, 1999. P. 142.

¹⁹ Бурлингас И. Я. Международные отношения на Дальнем Востоке. Международные отношения на Дальнем Востоке. М., 1973. С. 261.

²⁰ Министр иностранных дел Комура — Премьер-министру Кацура. 13 сентября 1906 г. Японские дипломатические документы. Т. 42. Ч. 1. Токио, 1961. С. 143.

было положительно воспринято в Токио. Судя по публикациям в японской прессе, общественное мнение Японии с удовлетворением восприняло новую политическую инициативу Санкт-Петербурга: «<...> мы верим, что это мнение не только партии бюрократии и войны, а всей российской интеллигенции, сердцем болеющей за истинные интересы своего отечества»²¹.

В начале 1906 г. правительства Японии и России обменялись дипломатическими представительствами. В Токио был направлен временный поверенный в делах Г. А. Козаков, которого уже в марте того же года сменил Ю. П. Бахметев, прибывший в Токио в ранге посланника. В российскую столицу на аналогичный дипломатический пост был назначен Мотоно Итиро. За первые три месяца своего пребывания в России Мотоно постарался выяснить перспективы дальнейшего развития российско-японских отношений. С этой целью он встретился с отправленным в отставку С. Ю. Витте, министром иностранных дел В. Н. Ламздорфом, а также получил аудиенцию у Николая II, на которой «император тепло поздравил» Мотоно Итиро с назначением на должность японского посланника. Из бесед с министром иностранных дел и бывшим главой российского правительства Мотоно Итиро получил вполне определенное представление о намерении российских политических кругов развивать добрососедские отношения с Японской империей. Например, С. Ю. Витте указал не только на необходимость установления по-настоящему дружеских отношений между двумя странами, но даже заметил о желательности заключения между Россией и Японией союзного договора. Мнение о стремлении царского правительства к нормализации отношений между двумя странами было высказано и В. Н. Ламздорфом²².

Со стороны Санкт-Петербурга одним из шагов в направлении послевоенного урегулирования российско-японских отношений явилось предоставление японским подданным полного иммунитета от российской юрисдикции в Северной Маньчжурии. В сентябре 1906 г. Мотоно Итиро сообщил Хаяси Тадасу о

²¹ Russian Evacuation of Manchuria. January, 29. 1907. АВПРИ, Ф. «Миссия в Сеуле», Оп. 768, Д. № 280, Л. 3.

²² Мотоно Итиро — Сайондзи Киммоти. 14 мая 1906 г. Японские дипломатические документы. Т. 39. Ч. 2. Токио, 1959. С. 655; Мотоно — Сайондзи. 29 марта 1906 г. Там же, С. 651.

решении царского правительства обеспечить подданным Японии в Северной Маньчжурии право экстерриториальности, которое распространялось на подданных иностранных государств, находившихся в российской сфере влияния Поднебесной. «<...> В случае совершения подданными Японии гражданских или уголовных преступлений, (японцы — Ю. П.) не подлежат ответственности перед российскими законами и будут передаваться в руки японских властей»²³.

Пока Россия и Япония делали первые осторожные шаги на встречу друг другу, время от времени появлялись сообщения о вот-вот готовой начаться новой войне между двумя странами. Причинами для возникновения слухов такого рода чаще всего становились известия о наращивании японских вооруженных сил в Южной Маньчжурии и Корее, продаже Китаю винтовок и пушек²⁴ или даже строительстве железных дорог на материке. Логика подсказывала некоторым политикам и простым обывателям, что поскольку японцы строят дороги, потом они станут перебрасывать по ним к российской границе свои войска. Нередко такие слухи попадали в российскую прессу, что способствовало еще большему разжиганию антияпонских настроений. Например, подобная заметка, в которой говорилось о докладе И. П. Табурно, сделанном им в Санкт-Петербургском обществе Востоковедения, появилась в выпуске газеты «Новое Время» от 16 апреля 1907 г. В упомянутом докладе шла речь об алармистских намерениях Японии, увеличении японской армии и опасности, грозящей русскому Дальнему Востоку. Нечего и говорить, что после выхода газеты, в России вновь заговорили о «японской угрозе».

Среди российских политических деятелей были те, кто относился скептически к возможности новой войны с Японией. Например, полковник Генерального штаба А. М. Болховитинов постарался признать заявления И. П. Табурно необоснованными. При этом он предположил, что если японцы действительно готовятся к войне, то вовсе не с Россией: «они отнюдь не стремятся захватить наши владения, а направят свои действия в

²³ Motono — Hayashi, Tokio. Petersburg, Sept. 29, 1906 Японские дипломатические документы. Т. 39. Ч. 1. Токио, 1959. С. 176.

²⁴ Секретная депеша Г. П. Бахметева. Токио, 1 июня 1906 г. ГАРФ, Ф. 559, Оп. 1, Д. № 3, Л. 1.

Южный Китай, для чего и готовят сильный флот»²⁵. В российских дипломатических кругах смотрели довольно скептически даже на возможный вариант с японской агрессией в южном направлении. Высказывалась точка зрения, что ожидать японской агрессии в отношении Южного Китая не приходится. «Если Япония решится вести агрессивную политику в Южном Китае, она неизменно вызовет против себя все общественное мнение Англии и обратит главного своего союзника во врага»²⁶.

Некоторые российские дипломаты находили экономические и военные мероприятия японского правительства в Корее и Южной Маньчжурии вполне логичным следствием закрепления Японии на континенте и считали, что России скорее следует уделять больше внимания своим дальневосточным владениям, чем выискивать в любых действиях Токио подоплеку новой войны. Например, чрезвычайный и полномочный посланник в Пекине И. Я. Коростовец в одном из своих донесений в Санкт-Петербург подчеркивал, что японским правительством предпринимаются шаги по мирному проникновению в Южную Маньчжурию посредством сооружения железных дорог Аньдун (Даньдун) — Мукдэн (Шэньян) и Чанчунь — Гирин (Цзилинь). Отчасти оправданным И. Я. Коростовец считал и увеличение японских войск на Корейском полуострове, которое сами японцы объясняли ростом беспорядков в Корее и переходами корейцами границы с Китаем. «Это до известной степени справедливо, тем более что немало таких беглецов нашло приют в Уссурийском крае», — отмечал российский посланник. О деятельности японцев в Монголии И. Я. Коростовец писал, что там Япония развернула религиозно-просветительскую деятельность. «Ими раздаются книги, преимущественно учебники на монгольском языке, восхваляющие доблесть и величие Японии». По словам российского посланника, «<...> с формальной стороны у нас не имеется никаких оснований для предъявления каких-либо возражений. Действия Японии, хотя и не совсем благоприятные, происходят в другом государстве, которое может при-

²⁵ Военному агенту в Китае. Рапорт от помощника военного агента. 28 мая 1907 г. РГВИА, Ф. 2000, Оп. 1, Д. № 1070. Л. 120.

²⁶ Там же. Л. 122.

нять, если признает нужным, необходимые предупредительные меры»²⁷.

С доводами И. Я. Коростовца нельзя не согласиться. Действительно, в Южной Маньчжурии и Корее Япония действовала в рамках своей сферы интересов. Ничто не мешало России предпринимать аналогичные шаги в Монголии и Северной Маньчжурии. Другое дело, что центральное правительство не спешило с проведением мер по экономическому и политическому усилению сферы своих интересов на Дальнем Востоке и надеялось, что соглашения с Японией по Китаю сохранят там на неопределенное время паритет сил. В отличие от российских властей, японская администрация проводила в Китае эффективную экономическую и политическую политику. Было бы странным, если бы Японская империя, превратившаяся после Русско-японской войны в континентальную державу, ограничивалась бы только обсуждением мер, которые надлежало принять для укрепления своего положения на материке. Различие в подходах Японии и России к своим сферам интересов в Китае во многом иллюстрирует один из примеров деятельности японцев на Квантуне, где посредством лесопосадок на скалистых и голых сопках, окружавших г. Дальний, удалось даже изменить климат, «который стал влажным и мягче, напоминая соседнюю Японию». Как отмечал И. Я. Коростовец, пока Россия арендовала Дальний у Китая, российской администрацией были также сделаны попытки лесоразведения, «но дело ограничилось совещаниями и комиссиями»²⁸.

30 июля 1907 г. в Санкт-Петербурге между правительствами Японии и России было подписано соглашение по общеполитическим вопросам. Соглашение состояло из открытой и секретной частей. В соответствии с заключенной договоренностью, стороны обязались уважать территориальную целостность друг друга и все права, вытекающие из существующих между ними договоров. В соглашении провозглашалось, что Япония и Россия признают независимость и целостность Китая и принцип «равных возможностей» по отношению к торговле и промышленности всех стран в этом государстве. Секретная часть со-

²⁷ Донесения И. Я. Коростовца. Пекин, 20 сентября 1908 г. АВПРИ, Ф. «Китайский стол», Оп. 491, Д. № 1126, Л. 16, 19–20.

²⁸ Коростовец И. Я. Россия на Дальнем Востоке. Пекин, 1922. С. 13.

глашения определяла раздел Маньчжурии на российскую (северную) и японскую (южную) сферы специальных интересов, а также устанавливала демаркационную линию между ними. Япония брала на себя обязательства не добиваться железнодорожных и телеграфных концессий в русской сфере, а Россия — в японской. Помимо этого, Россия признавала все договоры и соглашения, заключенные между Японией и Кореей и обязалась не чинить препятствий развитию японо-корейских отношений. Со стороны Японии, России предоставлялся режим наибольшего благоприятствования в Корее. Япония признавала наличие специальных интересов России во Внешней Монголии и обязалась воздерживаться от всякого вмешательства, способного нанести этим интересам ущерб²⁹.

Заключение одного из первых послевоенных договоров между Японией и Россией явилось важным событием для Санкт-Петербурга и Токио. Всего через два года после завершения войны друг с другом, обе стороны смогли перейти к проведению совместной политики в Китае.

В июле 1908 г. в японском правительстве произошли перемены. Председателем правительства стал Кацура Таро, ранее занимавший этот пост с июня 1901 по декабрь 1905 гг. В новом кабинете министров внешнеполитическое ведомство возглавил Комура Дзютаро, а министром путей сообщения стал Гото Симпэй. Главы военного и морского ведомств остались прежними — Тэраути Масатакэ и Сайто Макото³⁰. В отличие от своего предшественника, Кацура считал японо-российские отношения приоритетным направлением во внешней политике Японии. При содействии главы японского кабинета и японского посла в Санкт-Петербурге Мотоно Итиро в Харбине была организована встреча генерального резидента в Корее Ито Хиробуми и В. Н. Коковцова, который находился на Дальнем Востоке по поручению Николая II. Предполагалось, что Ито, являвшийся сторонником упрочения отношений с Россией, обсудит с российским министром финансов вопросы совместной политики Японии и России в Китае. Однако переговорам

²⁹ *Гримм Э. Д.* Указ. соч. С. 168–170.

³⁰ Сводка важнейших донесений о Японии и деятельности японцев в Корее и Маньчжурии за июль 1908 г. РГВИА, Ф. 2000, Оп. 1, Д. № 1070. Л. 300.

было не суждено состояться, так как в тот же день Ито Хиробуми был убит корейским патриотом на вокзале в Харбине. Убийство представителя Японии было встречено в России с тревогой, поскольку инцидент произошел в полосе отчуждения КВЖД, и некоторые японские репортеры сразу поспешили обвинить В. Н. Коковцова в том, что российская сторона не смогла организовать надлежащую охрану. Однако со стороны официального Токио в адрес России никаких обвинений не последовало, а японский консул в Харбине Каваками взял всю ответственность на себя. Впрочем, в случившемся не были виновны ни российские, ни японские власти, поэтому уже вскоре харбинские газеты заявили, что недавний инцидент полностью исчерпан, так как подобное происшествие могло произойти при любых условиях³¹.

Несмотря на документальное подтверждение нормализации двухсторонних отношений, размежевание сфер интересов Японии и России в Китае, а также направленный на упрочение японо-российских отношений внешнеполитический курс нового японского кабинета, призрак новой войны между двумя странами все еще витал в воздухе. Особенно сильно «японская опасность» ощущалась в дальневосточных владениях России, откуда уходили в Санкт-Петербург телеграммы П. Ф. Унтербергера об угрожающем положении дел на Дальнем Востоке и якобы скором нападении Японии на Россию. Такого рода донесения приамурского генерал-губернатора «приходили в очень большом количестве как к военному министру, так и к председателю Совета министров и к министру иностранных дел»³².

Слухи о нападении Японии на Россию способствовали росту панических настроений в российских дальневосточных владениях. Военный губернатор Сахалина А. М. Валуев, обеспокоенный известиями о новой войне и уже было собравшийся снова воевать с японцами, в ноябре 1909 г. направил в Санкт-Петербург донесение о полной неподготовленности вверенной ему вотчины к отражению японской агрессии. В донесении говорилось, что «<...> шесть тысяч ссыльных — ненадежных, напуганных японскими казнями пленных дружинников (в годы

³¹ Коковцов В. Н. Из моего прошлого. Воспоминания 1903–1919 гг. Кн. 1. М., 1992. С. 336–345; Молодяков В. Э. Указ. соч. Сс. 133–135.

³² Там же, С. 313.

Русско-японской войны — Ю. П.)», не смогут стать опорой в деле обороны острова. К сказанному военный губернатор прибавил, что местные военные части не укомплектованы патронами, конницей и артиллерией, поэтому организовать партизанскую войну не представляется возможным. Свое донесение А. М. Валуев завершил обещанием: «В случае войны буду бороться до последнего патрона, сгублю отряд, сгину сам не для пользы, так для чести ради»³³.

В Санкт-Петербурге относились по-разному к сведениям о военной угрозе из Японии. Например, мнение П. Ф. Унтербергера разделял военный министр В. А. Сухомлинов, находивший «крайне опасным и даже безнадежным» положение русского Дальнего Востока. Особенно сильное впечатление телеграммы Унтербергера производили на П. А. Столыпина, который после получения очередной тревожной депеши из Хабаровска неизменно вызывал к себе Председателя совета министров В. Н. Коковцова и главу внешнеполитического ведомства А. П. Извольского, чтобы посоветоваться, насколько приамурский генерал-губернатор прав в своих оценках. Коковцов и Извольский не были склонны доверять сообщениям Унтербергера, считая, что панические настроения генерал-губернатора лишены всяких на то оснований. Николай II тоже не прислушивался к предостережениям с Дальнего Востока: «приамурский генерал-губернатор слишком далек от хороших источников политического свойства и придает веру всякого рода рассказам, не имея даже навыка в оценке того, что делается ему доступным»³⁴.

О беспочвенности слухов относительно угрозы со стороны Японии, распространению которых заметно способствовали представители местной дальневосточной прессы, писал и управляющий КВЖД Д. А. Хорват: «сколько-нибудь заметных враждебных проявлений со стороны японцев не наблюдается». В Северной Маньчжурии все шло обычным чередом: не было заметно увеличения притока туда японцев, коммерческие обороты японских фирм проходили в обычных размерах, а японское консульство не увеличивало денежных операций. Хотя именно эти об-

³³ Генерал А. М. Валуев — Начальнику канцелярии Совета государственной обороны. Шифрованное донесение. 13 ноября 1909 г. АВПРИ, Ф. «Японский стол», Оп. 493, Д. № 1443, Л. 28.

³⁴ Коковцов В. Н. Указ. соч. Сс. 314–315.

стоятельства послужили основой убеждения, что Япония усиленно готовится к нападению на Россию и спешно увеличивает количество своих подданных в российских дальневосточных владениях. По мнению управляющего КВЖД, слухи о нападении Японии на Россию распространялись представителями китайских властей, слышавших, что Россия и Япония подписали «какие-то соглашения», но, очевидно, не имевших представления, о каких договоренностях идет речь. Д. А. Хорват полагал, что подобным образом власти Китая стараются добиться, «чтобы мы были менее доверчивы к японцам»³⁵.

Сведения о подготовке Японии к войне с Россией представляются малоубедительными, так как японская армия находилась в стадии реорганизации. Не было завершено начатое в 1908 г. перевооружение пехотных частей новыми винтовками «Арисака», лишь с 1910 г. планировалась комплектация японской армии скорострельными орудиями, а пулеметы имелись только в армии первой линии. К тому же, вооруженные силы Японии за первые послевоенные годы даже несколько сократились, о чем можно судить по числу японских новобранцев и расходам военного министерства. Например, если в 1906 г. в японскую армию было призвано 120 000 чел., то в 1907 г. число призывников заметно сократилось, составив 94 780 чел. Расходы военного министерства в 1907–1908 гг. составляли 110,5 млн. иен, в 1908–1909 гг. — 107 млн. иен, а в 1909–1910 гг. они снизились до 88 млн. Таким образом, расходы военного министерства Японии за два последних года сократились в 1,2 раза³⁶.

В самой японской армии дела обстояли не совсем благополучно. По сведениям, поступавшим от российской агентуры в Японии, в этой стране с каждым годом росло число уклонистов от воинской повинности. Японские призывники использовали различные способы, чтобы избежать тягот армейской службы: отъезд за границу, усыновление в бездетную семью, предоставление фальшивых документов о необходимости продолжать образование, прививку от болезни, причинение увечья, достаточного для признания негодным к военной службе. Самым три-

³⁵ Копия телеграммы генерал-майора Д. А. Хорвата из Харбина. 12 декабря 1909 г. АВП РИ, Ф. «Японский стол», Оп. 493, Д. № 1443, Л. 37.

³⁶ Японский кошмар. — «Русское Слово». № 282. 9 декабря 1909 г. АВПРИ, Ф. «Японский стол», Оп. 493, Д. № 1443, Л. 41.

виальным способом была неявка на призывной пункт. Несмотря на высокий дух патриотизма в японском обществе в целом и готовность рядового японца умереть за свою страну и императора, сведения о фактах уклонения от призыва серьезно беспокоили Токио. К таким лицам применялось наказание в виде лишения свободы сроком от 6 месяцев до года, без возможности в будущем избежать наказания из-за срока давности. Однако, несмотря на предпринимавшиеся меры, случаи уклонения от службы в японской армии все же имели место. Например, в 1908 г. подобных инцидентов было около тысячи. По японским законам, лица, подвергнутые тюремному наказанию за такие «порочные для чести преступления», больше не подлежали призыву на военную службу. В те годы в Японии появились люди, которые были согласны отсидеть в тюрьме, чтобы потом уже никогда не идти в армию³⁷.

Таким образом, в указанный период Япония едва ли готовилась к войне с Россией. Перевооружение японской армии осуществлялось обычными темпами в соответствии с планом, принятым еще в 1906 г., да и в японской армии, судя по имевшимся случаям уклонения от призыва, хватало своих проблем. К тому же в Японии никаких заявлений с угрозами в адрес России не делалось. Наоборот, японская печать высказалась с явным недоумением по поводу циркулировавших в России слухов о новой войне между двумя странами и заявила об их абсолютной необоснованности. Например, газета «Асахи» отметила, что «после войны прошло уже четыре года, и в течение этого времени ни один японец не заговорил о враждебных чувствах по отношению к России; газеты постоянно выражали расположение к этой державе». По мнению газеты, слухи о якобы готвящейся войне между двумя странами были инспирированы либо сторонниками реванша в России, которые намеренно их распространяли в своих корыстных интересах, либо «неким государством, пытавшимся произвести разрыв дружественных отношений между Россией и Японией». Газета «Нироку симбун» назвала слухи о войне «попросту детскими», особо подчеркнув, что России и Японии, владеющими главными железнодорожными линиями в Маньчжурии, следует больше внимания уделять не разного рода домыслам, а совместной деятельности на Дальнем Востоке в сфере экономики и экс-

³⁷ РГВИА, Ф. 2000, Оп. 1, Д. № 1070, Л. 311–312.

плуатации железных дорог. В том же духе высказалась газета «Хати», заметив, что опасения новой войны с Японией, циркулирующие на русском Дальнем Востоке, совершенно безосновательны: «<...> мы положительно отрицаем, что Япония имеет такой замысел». «Нити нити симбун» попыталась объяснить слухи о «японской угрозе» слабой осведомленностью русского населения об истинном положении дел на Дальнем Востоке, особо отметив при этом, что «в Японии нет человека, который помышлял бы о войне с Россией»³⁸.

Временами, правда, случались небольшие недоразумения, портившие картину нормализации российско-японских отношений. Например, в июне 1910 г., накануне подписания нового соглашения между Токио и Санкт-Петербургом, с Дальнего Востока в столицу пришла телеграмма П. Ф. Унтербергерера. В ней говорилось, что в день рождения Российского императора (6 мая) местное японское консульство не вывесило русского флага, как того требовала установившаяся дипломатическая практика. Капитан японского парохода «Котохиру Мару» также не потрудился поднять российский флаг при входе во Владивосток³⁹. Центральное правительство на подобные инциденты старалось не обращать внимания.

4 июля (21 июня) 1910 г. в Санкт-Петербурге Япония и Россия подписали соглашение, развивавшее положения договора 1907 г. Данное соглашение, состоявшее из открытой и секретной частей, содержало обязательство договаривающихся сторон оказывать друг другу содействие в развитии железных дорог, а также предусматривало проведение консультаций о мерах по поддержанию status quo в северо-восточном Китае. В секретной части договора Россия и Япония обязались не нарушать специальных интересов друг друга в сферах, установленных секретной частью соглашения 1907 г., не противодействовать дальнейшему укреплению и развитию специальных интересов другой стороны в пределах вышеуказанных сфер и воздерживаться от политической активности в сфере специальных интересов. Фак-

³⁸ Россия и Япония. Возможность заключения союза. Отзывы японской печати. 16/19 октября 1909 г. АВПРИ, Ф. «Японский стол», Оп. 493, Д. № 1443, Л. 55–56, 58–59, 60.

³⁹ Секретная телеграмма П. Ф. Унтербергерера. Хабаровск, 26 июня 1910 г. АВПРИ, Ф. «Тихоокеанский стол». Оп. 487. Д. № 1496, Л. 6.

тически соглашение было направлено против присутствия третьих держав в Китае⁴⁰. По свидетельству Мотоно Итиро, заключение договора получило благожелательные отзывы в российских политических кругах как еще одно доказательство укрепления дружбы между двумя странами и окончательного возврата к миру⁴¹.

В июне 1911 г. японское правительство объявило о своем согласии на частичное удовлетворение казенных и частных претензий России *post bellum* (денежные компенсации российским рыболовам, имевшим до войны участки на Южном Сахалине, а также возмещение царскому правительству стоимости недвижимости на Ляодунском полуострове)⁴². Архиепископ Николай решил воспользоваться этим удачным моментом для решения вопроса о статусе православных церквей Южного Сахалина, переданного Японии. К тому времени на японской части Сахалина проживало 178 бывших каторжан, половина из которых была православного вероисповедания. Церкви, имевшиеся в нескольких деревнях, были превращены японцами в жилые дома, а церковным колоколам нашлось практическое применение на пожарных наблюдательных станциях. Для русской Духовной миссии возвращение церквей имело значение не только с точки зрения удовлетворения духовных потребностей православного населения, но и материальную подоплеку: хотя особой ценности сами здания церквей не представляли, некоторые церковные колокола стоили 6–7 тыс. рублей.

Незадолго до обнародования правительством Кацура своего решения относительно возмещения России ее претензий, архиепископ Николай направил в российское посольство в Токио ходатайство с целью добиться от японского правительства согласия на передачу в ведение японской Православной миссии церкви на Южном Сахалине. Поскольку ходатайство архиепископа было получено российским дипломатическим представительством уже после объявления Японией о частичном удовле-

⁴⁰ *Mo Shen. Japan in Manchuria. An Analytical Study of Treaties and Documents.* Manila, 1960. P. 35.

⁴¹ Мотоно — Комура. 23 июня 1910 г. Японские дипломатические документы. Т. 43. Ч. 1. Токио, 1962. С. 197.

⁴² Министерство иностранных дел Японии — Российскому посольству. Меморандум. 8 апреля 1911 г. Японские дипломатические документы. Т. 44. Ч. 1. Токио, 1962. С. 559–562.

творении претензий России, поверенный в делах в Токио Броневский решил обратиться с указанной просьбой к заместителю министра иностранных дел Исии Кикудзиро частным образом. В своей просьбе Броневский не забыл упомянуть, что в прошлом году исполнилось 50 лет пастырского служения в Японии архиепископа Николая, поэтому «<...> японское правительство ничем не могло бы лучше почтить престарелого Иерарха, как возратить нашей Духовной миссии все церкви Южного Сахалина»⁴³. МИД Японии отнесся к просьбе российской стороны самым внимательным образом. Вскоре японская администрация Южного Сахалина получила из Токио указания возратить русской Духовной миссии четыре церкви: в Крестах, Галкино-Врасском, Владимировке и Наяси, а также передать церковные ценности, как только для этого на Сахалин прибудет представитель Духовной миссии. Японские власти даже выразили сожаление по поводу того, что во время войны была сожжена православная церковь в Корсакове, а церковь в с. Дальнее была уничтожена в результате лесного пожара. Для решения вопроса о передаче церковных ценностей на Сахалин вскоре отправился архиепископ Киотосский Сергий.

Ликвидация взаимных претензий Японии и России была завершена к концу августа 1911 г. Помимо передачи правительством Японии церковного имущества на Южном Сахалине русской Православной миссии, были решены и другие вопросы. Например, японским правительством было дано согласие выкупить около 40 домов, построенных русским населением в окрестностях Порт-Артура до Русско-японской войны. С этой целью Токио обязался передать России 130 тыс. иен для дальнейшего распределения этой суммы между бывшими собственниками домов⁴⁴. 29 августа печатный орган японского правительства «Кампо» опубликовал текст телеграмм, которыми обменялись императоры Японии и России по случаю решения спорных вопросов. В соответствии с установленными дипломатическими нормами, в своей телеграмме император Муцухито выразил искреннюю радость по

⁴³ Дешеша Броневского. Токио, 12 августа 1911 г. РГВИА, Ф. 2000, Оп. 1, Д. № 7843, Л. 5–6.

⁴⁴ Нитиро кэнан кайкэцу ни кансору сэцумэй кохёбун (Опубликованные разъяснения относительно урегулирования Японией и Россией спорных вопросов) Японские дипломатические документы. Т. 44. Ч. 1. Токио, 1962. С. 583.

поводу окончательной ликвидации спорных вопросов между двумя странами, оставшихся после недавней войны: «Уверен, что окончательное разрешение всех спорных вопросов между нашими государствами упрочит дружбу». В качестве «знака своей неизменной преданности российскому императору» Муцухито сообщил о своем решении передать царскому правительству пароход «Ангара», который был захвачен в феврале 1904 г.⁴⁵ Со своей стороны правительство России передало Японии 60 тыс. рублей за шхуны «Миз мару» и «Компира мару». Российский поверенный в делах в Токио Броневский сообщил в Санкт-Петербург, что «отзывы японской прессы, все без исключения благоприятны состоявшемуся на почве взаимных уступок соглашению»⁴⁶. В конце августа Мотоно Итиро направил министру иностранных дел Японии Комура Дзютаро донесение, в котором говорилось, что российские газеты дали высокую оценку состоявшемуся обмену телеграммами между российским и японским императорами, «и в один голос приветствуют урегулирование правительствами двух стран остававшихся нерешенными вопросов»⁴⁷. Следует заметить, что японская сторона передала России лишь одно из судов: за время войны Японией были секвестрированы русские коммерческие суда «Россия», «Екатеринославль», «Маньчжурия», «Аргунь», а также госпитальные транспорты «Казань», «Ангара», «Орел»⁴⁸. Несмотря на требования российской стороны вернуть все захваченные Японией суда, Токио согласился передать России только пароход «Ангара».

В августе 1911 г. произошла смена японского кабинета, в результате которой место премьера Кацура Таро занял Сайондзи Киммоти, а министром иностранных дел стал Утида Косай, до этого успевший поработать послом в Австрии и США. По словам российского посла в Токио, Сайондзи Киммоти, став премьер-министром, в качестве первоочередных задач правительства определил привести в порядок пошатнувшуюся за годы войны с Россией финансовую систему Японии. За весь первый год прав-

⁴⁵ Комура Дзютаро — Мотоно Итиро. 23 августа 1911 г. Японские дипломатические документы. Т. 44. Ч. 1. Токио, 1962. С. 578.

⁴⁶ Депеша Броневского. Токио, 26 августа 1911 г. РГВИА, Ф. 2000, Оп. 1, Д. № 7843, Л. 10–11.

⁴⁷ Мотоно Итиро — Комура Дзютаро. 30 августа 1911 г. Японские дипломатические документы. Т. 44. Ч. 1. Токио, 1962. С. 584.

⁴⁸ Нитиро кэнан кайкэцу ни кансүру сэцүмэй кохёбун. С. 583.

ления нового кабинета Японией не было заключено ни одного внешнего займа. Противников Сайондзи, в число которых входили представители банковских сфер, а также военные круги, не устраивало уменьшение расходов на нужды армии, а также нежелание премьера сформировать две дополнительные дивизии для Кореи⁴⁹. Последнее во многом определило дальнейшую внутриправительственную борьбу между новым правительством и сторонниками бывшего премьер-министра Кацура — Тэраути Масатакэ, Хирата Тосукэ, Гото Симпэй.

Во внешней политике Сайондзи выступил сторонником проведения умеренной политики по отношению к Китаю и дальнейшего упрочения отношений с Россией. Выступая в японском парламенте 11 января 1912 г., министр иностранных дел Утида Косай заявил о «благоприятном положении русско-японских отношений», особо подчеркнув, что правительства обеих стран придерживаются соглашений 1907 и 1910 г., а окончательная ликвидация ряда взаимных претензий устранила из отношений между Японией и Россией все вопросы, представлявшие затруднения. В частной беседе с Броневским на дипломатическом приеме, состоявшемся на следующий день, Утида Косай отметил, что был рад сделать заявление о нормализации японо-российских отношений⁵⁰.

В России с аналогичным заявлением в российской Государственной Думе выступил министр иностранных дел С. Д. Сазонов. Отметив параллельность российско-японских интересов в Китае, министр подчеркнул, что политическая конвенция 1907 г. устранила соперничество между двумя странами в Маньчжурии, а конвенция 1910 г. установила «солидарность действий в вопросах, касающихся нашего положения в этой области»⁵¹.

По поручению нового кабинета японский посол в Санкт-Петербурге Мотоно Итиро представил в российский МИД заявление, в котором указывалось, что перемены в Японии ничего

⁴⁹ Доверительное письмо Гофмейстера Малевского-Малевича. Токио, 4 сентября 1912 г. РГВИА, Ф. 2000, Оп. 1, Д. № 7843, Л. 66–67.

⁵⁰ Деша Броневского. Токио, 14 января 1912 г. РГВИА, Ф. 2000, Оп. 1, Д. № 7843, Л. 32–33.

⁵¹ Министр иностранных дел поверенному в делах в Токио Броневскому. 13 марта. 29 февраля 1912 г. Международные отношения в эпоху империализма. Серия II. Т. XIX. Ч. 2. М.–Л., 1938. С. 261.

не меняют в отношениях между двумя странами, и новое японский кабинет будет стремиться к еще большему укреплению двусторонних связей. В документе подчеркивалось, что «японское правительство уже засвидетельствовало заключением соглашения 1910 г. свое желание укрепить дружеские отношения с Россией и свое убеждение помогать друг другу в деле защиты своих интересов в Маньчжурии». Мотоно также добавил, что в связи с развитием событий в Китае дальнейшее упрочение отношений между двумя странами как никогда необходимо Японии и России⁵².

У Японии имелось достаточно оснований, чтобы напомнить российскому правительству об угрозе их совместным интересам в Китае, исходившей от четверного банковского консорциума, в который вошли Америка, Англия, Франция и Германия. В соответствии с заключенным в апреле 1911 г. соглашением между консорциумом и Цинским правительством, четырехстороннее банковское объединение становилось фактически единственным кредитором Китая — со всеми вытекающими отсюда последствиями для интересов Японии и России в этой стране⁵³. Помимо этого, правительство Японии было серьезно обеспокоено распространением революции в Поднебесной и в одностороннем порядке приступило к выработке мер по охране своих железных дорог в Маньчжурии на случай распространения военных действий на северо-восток Китая. В октябре 1911 г. Мотоно Итиро выехал в Ливадию, чтобы обсудить с отдыхавшим там Н. А. Малевским-Малевичем вопросы дальнейшей политики обеих стран в Китае. На встрече с российским послом Мотоно заметил, что развитие событий в Китае может заставить Россию и Японию обмениваться взглядами относительно мер, которые надлежит принять для обеспечения безопасности железных дорог в Маньчжурии от нападения⁵⁴. Распространение военных

⁵² Секретная телеграмма Временно управляющего МИД на имя поверенного в делах в Токио. СПб., 6 октября 1911 г. РГВИА, ф. 2000, Оп. 1, Д. № 7843, Л. 14.

⁵³ См.: *Маринов В. А.* Россия и Япония перед первой мировой войной (1905–1914). Очерки истории отношений. М., 1974. С. 109.

⁵⁴ Посол в Токио — Временно управляющему министерством иностранных дел Нератову. 20/7 октября 1911 г. Международные отношения в эпоху империализма. Серия II. Т. XVIII, Ч. 2. М.-Л., 1938. С. 198.

действий на Мукдэн (Шэньян) и далее на Чанчунь и Харбин угрожало безопасности железнодорожного сообщения с Владивостоком. Н. А. Малевский-Малевич сообщил А. А. Нератову, что он вполне разделяет точку зрения Мотоно Итиро о необходимости обмена мнениями с Японией по вопросу о временном занятии примыкающих к железнодорожной полосе областей Маньчжурии войсками Японии и России с целью охраны сети железных дорог. При этом российский посол указал на необходимость, «выяснить заблаговременно отношение императорского правительства к этому вопросу»⁵⁵.

Уже на следующий день А. А. Нератов направил Николаю II записку, в которой он изложил свои соображения относительно развития ситуации в Китае. Нератов писал, что возможное распространение волнений на север требует от России и Японии совместных действий по охране железных дорог в Маньчжурии. Николай II написал на документе, что полностью одобряет высказанные соображения временно управляющего министерством иностранных дел: «<...> я всегда был, по окончании нашей войны, того мнения, что России следует идти с Японией рука об руку на Дальнем Востоке»⁵⁶.

Решение царского правительства договориться с Японией относительно совместной охраны железных дорог в Маньчжурии было своеобразно интерпретировано в военных кругах Японии. Японские сторонники продвижения на континент (военный министр Уэхара Юсаку, генерал Танака Гиити и др.) еще с начала волнений в Китае вынашивали идею направить туда войска для подавления революции, а заодно и для захвата Южной Маньчжурии. С развитием беспорядков в Китае ими было решено сделать осторожное предложение России принять участие в этой интервенции. Предполагалось, что если согласие будет получено, Россия сможет воспользоваться ЮМЖД для переброски своего отряда к Пекину. 11 ноября Танака встретился с российским военным агентом в Японии Г. М. Самойловым, чтобы выяснить позицию российской стороны по данному во-

⁵⁵ Там же. С. 199.

⁵⁶ Докладная записка временно управляющего министерством иностранных дел Николаю II. 21/8 октября 1911 г. Международные отношения в эпоху империализма. Серия II. Т. XVIII, Ч. 2. М.-Л., 1938. Сс. 199–200.

просу⁵⁷. Россия не согласилась с предложением японских военных, так как вместо охраны железных дорог ей фактически было предложено принять участие в вооруженном вмешательстве в китайские дела. Санкт-Петербург стремился проводить на Дальнем Востоке политику сохранения status quo и не был настроен прибегать к силе оружия без достаточных на то оснований. Весомой причиной для вооруженного вмешательства могла стать лишь угроза интересам России в Маньчжурии, но никак не планы некоторых японских политиков по установлению контроля над северо-востоком Китая.

Нежелание российской стороны принять участие в совместной интервенции в Китае никак не отразилось на японо-российских отношениях. Против отправки в Китай японских войск выступили опасавшиеся повторения боксерского восстания умеренные круги правительства Японии и, в первую очередь, сам глава кабинета министров. Затея японских военных с вмешательством в китайские дела в итоге обернулась очередным министерским кризисом и демонстративным уходом в отставку военного министра Уэхара Юсаку, после чего, в декабре 1912 г., в отставку отправилось и правительство Сайондзи.

Японская пресса того времени пользовалась каждым удобным случаем, чтобы подчеркнуть солидарность интересов Японии и России на Дальнем Востоке, а также крепнущее взаимное доверие и уважение между народами обеих стран. Газета «Дзи Дзи» писала о развитии совместной деятельности России и Японии в сфере железнодорожных перевозок в Маньчжурии: «пассажиры и грузы, идущие в Европу через Пусан, так и через Владивосток, не минуют Харбина и Сибирского пути, а потому развитие движения и по той и по другой линии одинаково выгодно для КВЖД». Газета «Times» подметила и существенные перемены во взглядах на Россию в Японии, подчеркнув, что в Японии перестали праздновать дату разгрома Тихоокеанской эскадры у о. Цусима 27 мая 1905 г. Еще в 1909 г. это событие с большим размахом отмечалось по всей Японии как общенациональный праздник — с фейерверками, овациями и восторженными речами в честь японского флота. «За последние два года торжества эти заметно стихали, и третьего дня ничто в Токио

⁵⁷ Маринов В. А. Указ. соч. С. 115–116.

не обнаруживало праздничного настроения города, если не считать, что школы были закрыты»⁵⁸.

8 июля 1912 г. между Японией и Россией была заключена секретная конвенция, согласно которой, демаркационная линия в северо-восточном Китае, установленная соглашением 1907 г., продлевалась до крайнего пункта границы Внутренней и Внешней Монголии. Внутренняя Монголия была разделена на японскую (восточную) и русскую (западную) сферы специальных интересов. Как и в соглашениях 1907 и 1910 гг., повторялось обязательство каждой из договаривающихся сторон признавать и не нарушать специальные интересы друг друга в соответствующей сфере⁵⁹.

Летом 1912 г. Кацура Таро — бывший премьер-министр и один из главных претендентов на пост следующего главы японского правительства — отправился в вояж по европейским странам, в программу которого было запланировано и посещение российской столицы. Накануне своего отъезда из Японии Кацура несколько раз встречался с российским послом в Токио Н. А. Малевским-Малевичем. Цель своей предстоящей поездки в Санкт-Петербург Кацура обрисовал несколько туманно, упомянув о роли, «<...> которую он сыграл в деле сближения Японии и России и убеждении, что сближение это должно более и более крепнуть». Запланированное путешествие не носило официального характера, и Кацура дал ясно понять, что он не имеет полномочий выступать в качестве официального представителя правительства Японии. В беседе с российским послом Кацура коснулся ситуации в Китае, заметив, что при сложившейся в этой стране серьезной обстановке Японии и России необходимо «поближе сговориться». Из этой беседы российский посол вынес убеждение, что Кацура решил совершить вояж с целью исследовать почву для дальнейшего направления японской политики в Китае⁶⁰.

Кацура выбрал дату своего приезда в Санкт-Петербург не случайно, приурочив ее к подписанию русско-японской кон-

⁵⁸ Доверительное письмо Гофмейстера Малевского-Малевича. Токио, 16 мая 1912 г. РГВИА, Ф. 2000, Оп. 1, Д. № 7843. Л. 55.

⁵⁹ *Гримм Э. Д.* Указ. соч. С. 180.

⁶⁰ Посол в Токио — Министру иностранных дел. 9 июня/27 мая 1912 г. Международные отношения в эпоху империализма. Серия II. Т. XX, Ч. 1. М.-Л., 1939. С. 154–155.

венции. Из-за пришедшего вскоре известия о смертельной болезни императора Муцухито программу пребывания в российской столице пришлось сократить, а от дальнейшей поездки по Европе представитель Японии решил отказаться. Из запланированных аудиенций у Николая II, премьера В. Н. Коковцова и российского министра иностранных дел, Кацура удалось побеседовать лишь с С. Д. Сазоновым относительно перспектив политики Японии и России в Китае⁶¹. Главе российского внешнеполитического ведомства Кацура Таро изложил свои мысли более четко, чем российскому послу в Токио: в столице «неофициально» представителю официального Токио было необходимо заручиться поддержкой России в деле планировавшейся оккупации Японией Южной Маньчжурии, и по мере возможности склонить к этому мероприятию царское правительство. В японских правящих кругах не было уверенности в том, что Великобритания одобрит подобные действия Японии, поэтому Кацура попросил С. Д. Сазонова прозондировать в Лондоне почву относительно возможности оккупации Маньчжурии японскими вооруженными силами⁶².

Россия оказалась перед непростым выбором. С одной стороны, на пороге начала мировой войны царское правительство считало невозможным ввязываться в дальневосточные дела. Вместе с тем открытый отказ на предложение Японии, пусть даже и «почти неформальное», в перспективе грозил России осложнениями в отношениях со страной, от которой во многом зависел мир на Дальнем Востоке. В итоге Санкт-Петербург не сказал ни «да», ни «нет», вежливо уклонившись от предложений бывшего премьера и пообещав дальнейшее содействие. Хотя С. Д. Сазонов на словах обязался Кацура, при посещении осенью 1912 г. Великобритании выяснить, как отнесется Лондон к перспективе оккупации Маньчжурии, во время этого визита он вообще не касался данного вопроса⁶³.

⁶¹ Кацура Таро также встречался с В. Н. Коковцовым, однако записи их беседы в российских архивах обнаружить не удалось.

⁶² Докладная записка министра иностранных дел Николаю II. 27/14 июля 1912 г. Международные отношения в эпоху империализма. Серия II. Т. XX, Ч. 1. М.-Л., 1939. С. 376–377.

⁶³ Молодяков В. Э. Россия и Япония: поверх барьеров. Неизвестные и забытые страницы российско-японских отношений (1899–1929). М., 2005. С. 103–104.

Несмотря на фактически «нулевой» результат поездки, сам Кацура Таро остался доволен. Очевидно, здесь сыграли свою роль обещание российского министра иностранных дел заручиться поддержкой Англии в «Маньчжурском вопросе», а также прием, оказанный Кацура в Санкт-Петербурге. После возвращения в Японию он не забывал через российского посла в Токио передавать привет «всем своим русским друзьям»⁶⁴. Докладывая Сайондзи об итогах поездки, Кацура сообщил, что восьмидневное пребывание в российской столице исчерпало цель вояжа по Европе, которую ранее он предполагал растянуть на несколько месяцев.

Развитие отношений между Японией и Россией в послепортсмутский период, а также серия заключенных между ними договоров, направленных на защиту интересов обеих стран в Китае, свидетельствовали, что к 1914 г. между Санкт-Петербургом и Токио произошло заметное сближение⁶⁵. С 1913 г. некоторые влиятельные политические деятели Японии стали зондировать почву относительно заключения с Россией нового политического соглашения, призванного документально оформить союзные отношения между двумя странами. В сентябре 1913 г. генерал-майор Танака направил российскому военному агенту в Токио Г. М. Самойлову записку, в которой говорилось о необходимости «откровенно и без ошибок обменяться взглядами между Японией и Россией». Танака дал понять, что инициатива в вопросе заключения союзного договора должна исходить от России: «<...> если встретится надобность, я могу передать, что надо, властям, поэтому прошу обращаться ко мне без стеснения»⁶⁶. Кацура Таро, занимавший пост премьер-министра Японии в 1912–1913 гг., практически при каждой встрече с российским послом в Токио Н. А. Малевским–Малевиным стал поднимать вопрос о дальнейшем укреплении дружественных отношений между Токио и Санкт-Петербургом, считая, что обеим странам следует объединить усилия для защиты своих позиций в Китае. У

⁶⁴ Секретная телеграмма Гофмейстера Н. А. Малевского–Малевица. Токио, 10 декабря 1912 г. АВПРИ, Ф. «Японский стол», Оп. 493, Д. № 1483. Л. 9.

⁶⁵ Гаймусё но хякунэн (Сто лет работы министерства иностранных дел Японии). Токио, 1979. С. 586.

⁶⁶ Генерал-майор Танака — Г. М. Самойлову. 21 сентября 1913 г. РГВИА, Ф. 2000, Оп. 1, Д. № 7843. Л. 104.

Кацура даже сложилась стереотипная фраза для выражения этой мысли. На своем своеобразном немецком языке он говорил: „Wenn wir Japan und Russland zusammen stehen in China, keiner kommt zu uns.“ («Пока мы — Япония и Россия — вместе в Китае, никто к нам не сунется»)⁶⁷.

Мнение о необходимости заключения союзного договора между Токио и Санкт-Петербургом высказывал и новый премьер-министр Японии Окума Сигэнобу. По его словам, в условиях, когда Китай сделался центром дальневосточной политики ведущих держав, России и Японии необходимо договориться о совместной защите своих интересов в Поднебесной⁶⁸. Однако японский премьер-министр понимал сущность русско-японского союза и политики обеих стран в Китае несколько иначе, чем скончавшийся Кацура Таро. Кацура считал, что основой будущего союзного договора должна стать совместная политика в Китае Японии и России, как наиболее заинтересованных сторон. Окума по-другому расставлял акценты в будущем договоре с Россией. По его мнению, которое он высказал российскому послу в Токио, к русско-японской группе следовало привлечь Англию и Францию, заключив четверное соглашение. Для Н. А. Малевского-Малевича новость о четырехстороннем договоре явилась довольно неожиданной. В донесении в Санкт-Петербург он заметил, что пока сложно судить, является ли идея четверного союза программой нового японского кабинета, или Окума упомянул о нем «для красного словца». Российский посол подчеркнул, что заявление о премьер-министра Японии об общности действий в Китае государств Тройственного согласия в перспективе, по-видимому, преследует цель урегулировать взаимное соперничество Японии и Великобритании в долине р. Янцзы⁶⁹.

Таким образом, несмотря на разные подходы к условиям будущего союзного договора, перспективы его заключения широко обсуждались в японских политических кругах. Однако среди

⁶⁷ Дешеша гофмейстера Н. А. Малевского-Малевича. Токио, 24 апреля 1914 г. РГВИА, Ф. 2000, Оп. 1, Д. № 7843. Л. 117.

⁶⁸ Н. А. Малевский-Малевич — С. Д. Сазонову. 7 мая 1914 г. Международные отношения в эпоху империализма. Документы из архивов царского и Временного правительств. Серия III. Т. II. М.—Л., 1933. С. 495.

⁶⁹ Там же.

японских политиков были и противники политического сближения с Россией. Один из них, министр земледелия и торговли виконт Оура Канэтакэ в июле 1914 г. заявил о неизбежности новой войны между Россией и Японией⁷⁰. По словам министра, твердое убеждение в неизбежности новой русско-японской войны у него сложилось во время посещения России в 1913 г. Виконт Оура утверждал, что программа по усилению российской армии и флота, принятая вскоре после завершения Русско-японской войны, в первую очередь направлена против Японии. Обвинив Россию в эскалации вооружения и реваншизме, Оура Канэтакэ призвал японскую нацию к сплочению перед общим врагом. Со слов министра следовало, что если минувшая Русско-японская война была крайне непопулярной среди населения России и рассматривалась как война между правительствами двух стран, то за послевоенное десятилетие ситуация кардинальным образом изменилась. Это нашло свое выражение в увеличении Россией выпуска вооружения и воспитании населения в духе патриотизма⁷¹.

Часть речи японского министра была опубликована через несколько дней в газете «Тюо Симбун». Буквально на следующий день, очевидно по инициативе самого Оура Канэтакэ, в прессе было помещено официальное заявление секретаря министерства земледелия и торговли, в котором говорилось, что Оура Канэтакэ якобы только указал на увеличение Россией своих вооруженных сил, что заставляет Японию делать то же самое. Никаких призывов к войне с Россией, по словам секретаря министерства, в выступлении не прозвучало.

Оура Канэтакэ, по-видимому, и сам понял, что в своем выступлении позволил сказать много лишнего. Отдавая себе отчет, что после подобной выходки он вполне может лишиться полученного от Окума Сигэнобу министерского портфеля, Оура предпринял самые энергичные меры к задержанию выпуска

⁷⁰ Като Такааки 24 июля 1914 г. (Подпись неразборчива). Архив внешней политики Японии (Токио). Ф. 1.1.4. 1–2. Тэйкоку сёгайкоку гайко канкэй дзассан. Нитиро канкэй (Материалы о дипломатических отношениях Японской империи с другими государствами. Российско-японские отношения).

⁷¹ В. А. Арцимович — Н. А. Малевскому-Малевичу. 14 июля 1914 г. Международные отношения в эпоху империализма. Серия III, Т. IV. М.-Л., 1931, С. 254–255.

номера «Тюо» со своей речью. Хотя при этом министру пришлось прибегнуть к помощи японской полиции, дать делу обратный ход не удалось, и очень скоро о «новой политической инициативе» новоиспеченного министра узнали не только в японском МИДе, но и в российском посольстве в Токио⁷².

Виконт Оура был срочно вызван в МИД, где у него состоялась продолжительная беседа с министром иностранных дел Като Такааки. Судя по дипломатической переписке между Токио и Санкт-Петербургом, обвинения министра земледелия и торговли в адрес «недобросовестных японских газетчиков» не убедили главу японского внешнеполитического ведомства. Последнему было хорошо известно, что газета «Тюо Симбун», опубликовавшая «заполучное» выступление, сослалась на 600 свидетелей, при этом присутствовавших. Вместе с тем, Като Такааки считал необходимым не выносить произошедший инцидент на широкое обсуждение. Российскому послу в Токио было направлено письмо, в котором министр иностранных дел Японии весьма корректно просил Н. А. Малевского-Малевича впредь «не обращать внимания на такого рода сообщения, являющиеся не чем иным, как простым измышлением безответственных газет»⁷³.

Трудно представить, чтобы еще несколько лет назад, когда отношения между Японией и Россией только начали налаживаться, японский МИД позволил бы себе принести пусть даже косвенные извинения за подобную выходку. Этот инцидент наглядно продемонстрировал, насколько в японских политических кругах было сильно стремление к сближению с Россией, а также то, что любые попытки противодействия этому сближению получали жесткий отпор.

Нормализация российско-японских отношений в период 1906–1914 гг. была обусловлена многими факторами. Изменившееся в результате русско-японской войны положение Японии на Дальнем Востоке, ее растущие притязания на роль лидера в этом регионе поставили Токио перед необходимостью коренным образом пересмотреть отношение к своему вчераш-

⁷² Н. А. Малевский-Малевич — С. Д. Сазонову. 21 июля 1914 г. Международные отношения в эпоху империализма. Серия III. Т. IV, М., 1931. С. 371.

⁷³ Като Такааки — Н. А. Малевскому-Малевичу. 27 июля 1914 г. Архив внешней политики Японии (Токио). Ф. 1.1.4. 1–2.

нему противнику — России. В создавшейся новой геополитической ситуации Япония все больше нуждалась в союзнике в деле защиты своих интересов в Китае, где постепенно усиливались ее разногласия с Соединенными Штатами, а впоследствии и с Великобританией. Одним из наиболее вероятных союзников Японии могла стать Россия, в сфере интересов которой находилась Северная Маньчжурия, и чьи позиции в Азии пытались ослабить Соединенные Штаты.

Россия, рассчитывавшая в будущем перейти к активной европейской политике для реализации своих внешнеполитических задач на Балканах, была не менее заинтересована в урегулировании противоречий в отношениях с Японией и сохранении на ближайшие годы мира на Дальнем Востоке. После завершения военной кампании 1904–1905 гг. правительство Николая II постаралось стабилизировать сложившийся в дальневосточном регионе паритет сил, более не прибегая к активной политике. Принцип сохранения *status quo*, заложенный в основу дальневосточной внешнеполитической доктрины царского правительства в послепортсмутские годы, был призван устранить возможные противоречия в отношениях с Японией.

К 1914 г. Япония и Россия подписали ряд соглашений, разграничивавших сферы интересов обеих стран в Китае и направленных против присутствия там третьих держав. К началу европейской войны отношения между двумя странами *de facto* являлись союзными, и обе стороны прилагали все усилия для их документального оформления. В указанное время возможность заключения военно-политического союза обсуждалась на уровне правительств Японии и России, что свидетельствовало о стремлении обеих стран к устранению возможных противоречий в отношениях друг с другом, а также указывало на намерения Санкт-Петербурга и Токио проводить согласованную политику на Дальнем Востоке.

Методы управления и контроля японской
колониальной администрации в Корее
в 20–30-х гг. XX в.
Материалы японской тайной полиции

А. В. Овчинникова
(ИСАА МГУ)

Пополнение источниковедческой базы исследований остается одним из приоритетных направлений исторической науки. Во многих случаях эта база представляется недостаточной, и поиск новых источников, ранее неизвестных сведений, дополнительной информации приобретает большое значение. Это в полной мере касается и колониального периода японской и корейской истории.

Рассматриваемую тему, касающуюся методов управления и контроля японских колониальных властей в Корее конца 10–х — 30–х гг. XX в., автор хотел бы рассмотреть сквозь призму секретных документов тайной полиции и других закрытых материалов, выпущенных в Сеуле в 30–е гг. японским генерал-губернаторством.

После объявления императорского указа о капитуляции Японии (15 августа 1945 г.) генерал-губернаторство в Сеуле стало срочно сжигать и уничтожать секретные документы. Но некоторые чиновники сумели часть из них, главным образом относящиеся к периоду до 40–х гг. и именуемых архивными, припрятать и продать букинистам, у которых их и приобрели сотрудники Генерального Консульства СССР, проживающие в то время в Сеуле. Среди них оказалась и бабушка моего мужа, Куликова — Шабина Ф. И., впоследствии ставшая одним из ведущих специалистов по истории Кореи. Она прожила в этой стране несколько лет — с небольшим перерывом — с 1940 по 1946 г. со своим мужем — вице-консулом СССР в Сеуле. Они, в частности, были там, когда завершилась Вторая мировая война и кончился период колониального господства в Корее. В те драматические дни тогдашний советский дипломат, понимая

важность подобных материалов, стал обладателем секретных документов генерал-губернаторства и тайной полиции, предназначенных выявлять и пресекать любые проявления антияпонских настроений и тем более выступлений против колониального господства Японии.

Чемодан с секретными документами японского генерал-губернаторства несколько десятилетий пролежал на антресолях, затем был передан автору. Вполне очевидно, какую огромную ценность представляют они для историка-востоковеда. Ведь они, словно зеркало, отражают как деятельность японских властей в Корее, так и положение дел в этой стране, настроение корейской общественности, ее отношение к японскому господству, проливают свет на многие вопросы антияпонской борьбы. Что же это за материалы?

Закрытые материалы японского генерал-губернаторства в Корее — материалы полиции, суда, прокуратуры (далее именуемые «источники») содержат по периоду с конца 10-х до конца 30-х гг. большое количество фактического материала. Их чисто прагматические, прикладные цели, а также детализированные до мелочей сведения лишь повышают ценность рассматриваемых изданий.

Будучи в подавляющем большинстве «секретными» или «особо секретными», рассчитанными на очень узкий круг чиновников японской колониальной администрации, они, думается, дают более или менее достоверную информацию. Но автор все же счел необходимым в процессе их исследования тщательно сверять ее с другими материалами. Ведь нетрудно догадаться, какими методами полиция добывала сведения у арестованных, многие из которых не выдерживали пыток, давали ложные показания. Вместе с тем, полицейско-жандармские службы нередко преувеличивали размах народной борьбы, антияпонских выступлений, дабы зависить свою роль в их подавлении, чтобы получить еще большие ассигнования, материальные средства и возможности для своей деятельности. Разумеется, положение в стране, антияпонская борьба, а также и сами методы управления и контроля колониальных властей отражены сквозь призму «полицейской методологии». Автор учитывал и этот факт, сопоставляя сведения исследуемых им источников с другими доступными ему материалами.

Исследуемые источники автор классифицирует следующим образом: а) комплексно-аналитические, исследовательские; б) оперативные; в) справочные; г) разные, главным образом обзорные. Рассмотрим наиболее важные, на наш взгляд, источники.

К первой группе автор относит книгу «Состояние общественного спокойствия в Корее в последнее время» («Сайкин ни окэру тёсэн дзиан дзёкё») (Сеул, 1939 г. и 1943 г.), созданную, как явствует из ее текста, не только полицейскими чинами, но и учеными, аналитиками. В ней затрагиваются вопросы мирового освободительного движения, приводятся сведения об антияпонском движении в Корее, его леворадикальном крыле, о лидерах патриотов, их организациям. В книге предприняты попытки периодизации и выяснения особенностей и тенденций развития антияпонской борьбы. Приведен большой материал о методах ее подавления и т.н. «идеологических преступлениях»; сводки, таблицы, подробные данные о процессах над их участниками.

В этой книге, как и в других аналитических материалах, дифференцированный подход к антияпонским организациям ограничивается, в основном, делением их на два потока: левый, возглавляемый или прямо отождествляемый с коммунистами, и буржуазно-националистический. О втором говорится гораздо меньше, чем о первом. Особую бдительность авторы книги проявляют к проблеме единства действий, связям между этими двумя потоками, изыскивая пути предотвращения создания ими единого фронта. В таком же ракурсе интересны материалы книги о корейских религиозных организациях.

Отдельная глава в книге посвящена легальным, ненасильственным формам выступлений корейцев за национальную независимость (участие в парламентских выборах, автономистское движение и др.). Главы книги, названные «Об общественном спокойствии» указывают, сколь тревожило администрацию состояние умов корейцев, их недовольство политикой колониальных властей, а в 30-х гг. — развертыванием Японией военных действий в Китае. Чрезвычайные меры борьбы с «опасномыслящими», включавшие не только репрессии, но и создание в колонии различных прояпонских организаций и разложение изнутри патриотических сил, отражены в книге весьма наглядно.

Большое внимание книга уделяет леворадикальному крылу патриотических сил, которое рассматривалось колониальной администрацией в качестве влиятельной силы корейской освободительной борьбы в конце 20-х гг. Издание подчеркивает, что деятельностью левого крыла руководила «Москва». Вместе с тем, в разделах, посвященным 30-м гг., книга указывает и на большую роль китайской компартии в партизанской борьбе на территории Маньчжурии, в создании единого антияпонского фронта.

Обширный материал содержится в «Вестниках идеологии» («Сисо ихо») (автор проанализировал выпуски: № 12, 1934 г.; № 6, 1936 г.; № 11, 1937 г.; №№ 14, 16, 1938 г.), которые можно отнести к группе оперативных материалов. В них приводятся отчеты прокуратуры Верховного суда касательно особо важных «идеологических преступлений» в Корее, сводки о судебных делах, об арестах членов подпольных групп, «красных» союзов рабочих, крестьян, интеллигенции, ставивших задачи достижения независимости страны и создания «коммунистического» общества.

Были обнаружены новые материалы о руководителях и активе патриотических организаций. В «Вестниках идеологии» говорится также о настроениях корейцев, проживавших в Японии и Китае, об «опасномыслящих», связанных с деятельностью газет, журналов и других средств информации. Опубликованы там и обзорные статьи. Они имеют прикладное значение, но содержат и элементы анализа. Например, статьи «Характеристика и особенности развития корейского коммунистического движения», «Новый курс компартии Кореи», а также «О деятельности христиан» повествуют о роли религиозных организаций в борьбе за независимость.

«Вестники идеологии» затрагивают и вопросы деятельности ВКП (б), компартий Японии и Китая с точки зрения их влияния на корейских патриотов.

В целом, если «Состояние общественного спокойствия», являясь как бы комплексным изданием, касается преимущественно общих вопросов стратегии и тактики корейской освободительной борьбы, то «Вестники идеологии», содержащие оперативную информацию, раскрывают механизм действия карательной системы и приводят подробный фактический материал о состоянии

общественной мысли в Корее, об умонастроениях среди разных слоев ее населения и позициях действовавших в стране политических сил. Следует подчеркнуть также значительную ценность для исследователей секретных справочных изданий «Корейская полиция» («Тёсэн кэйсацу»), Сеул, 1938 г., и «Словарь тайной полиции» («Кото кэйсацу ёгодзитэн»), Сеул, 1935 г.

В первой книге приводятся данные о числе и характере правонарушений, об арестах по всем провинциям Кореи за период с 1921 по 1937 г., о боевых действиях корейских партизан. Одна из глав, посвященная вопросам обеспечения общественного спокойствия, повествует о народной борьбе и ее подавлении полицией и жандармерией за длительный период со времени аннексии страны Японией в 1910 г. Книга дает возможность выяснить структуру существовавшего в Корее военно-полицейского режима, в частности, системы надзора и сыска, обучения и финансирования аппарата насилия.

Другое справочное издание — «Словарь тайной полиции» — является своего рода пособием для службы тайного сыска. В нем приведены данные о наиболее крупных корейских патриотических организациях, дается краткая характеристика каждой из них.

Большое внимание также уделено объединениям левой направленности; приведены сведения о ККП, комсомоле, некоторые их документы. Интересен задействованный в «Словаре» понятийный аппарат. Здесь дается расшифровка таких категорий, как капитализм, классовая борьба, национализм, социал-демократия, национальная независимость и др. Тем самым из книги можно извлечь не только конкретную информацию, но и уяснить трактовку японскими службами и их руководством проблем и событий корейского и мирового освободительного движения.

Источники, отнесенные автором к группе обзорных (разных), позволяют полнее раскрыть общую обстановку в стране, состояние корейского тыла. Это «Материалы комиссии по изучению чрезвычайных мер генерал-губернаторства» («Тёсэн сотоку дзикёку тайсакай симонган санкосё»), Сеул, 1938 г., куда входят издания: «Общественные учреждения и мероприятия», «Движение за возрождение корейской деревни», опубликованные под грифом «секретно», «Внешняя торговля Кореи», «Про-

мышленные ресурсы Кореи», «Справочник по бюджету генерал-губернаторства», «Мероприятия, связанные со спецификой Северной Кореи» (под грифом «сов. секретно») и другие.

Из этих книг исследователи могут почерпнуть сведения не только о положении дел в Корее и подлинном положении народных масс, но и о том, что конкретно было создано Японией в своей колонии: о промышленном и железнодорожном строительстве, о развитии культуры, — что поможет преодолеть возможную односторонность в общей оценке колониального периода. В данных книгах также отражена роль, отводившаяся Японией Корее как своему военно-стратегическому плацдарму.

Важными представляются публикации «30 лет управления Кореей» («Сисэй санджунэнси»), Сеул, 1940 г., «25 лет управления Кореей» («Сисэй ниджюгонэнси»), Сеул, 1935 г., «Обстановка в Корее» («Тёсэн дзидзё»), Сеул, 1941 г., 1943 г. и некоторые другие материалы.

Повторяемость информации в исследуемых источниках не снижает их значимости, но позволяет сопоставить эту информацию и отсеять сомнительные, противоречивые сведения.

Рассматриваемые секретные документы тайной полиции и другие материалы японской колониальной администрации могут помочь в исследовании методов управления и господства в колониальной Корее. «Корейская полиция» и «Словарь тайной полиции» приводят данные по этому периоду. В них говорится о недовольстве масс и «брожении умов» после 1917 г. Это позволяет сделать вывод, что в рассматриваемый период методы управления претерпевали изменения. После народных волнений 1919 г. японские власти встали перед необходимостью реформ. Об этом свидетельствует, в частности, секретная публикация издания штаба японской жандармерии «Беспорядки в Корее» («Тёсэн содзё дзикё»). Старые методы управления в колонии в новых мировых и внутренних условиях требовали значительных изменений, и реформы были проведены. Они охватывали различные области общественной жизни, урезанные, но вместе с тем ощутимые для народа. Была провозглашена так называемая «эра культурного управления». В качестве самой радикальной реформы объявлялось предоставление политических свобод. Разрешался выпуск некоторых новых корейских газет, свободу организаций власти пытались свести к созданию

спортивных, деловых и научных обществ. При всей ограниченности курса реформ, они вызвали определенную либерализацию режима, облегчали условия антияпонской борьбы.

В справочнике «Корейская полиция» содержится материал, касающийся широко разрекламированной реформы «ликвидация жандармерии». Данные материалы показывают, что на самом деле произошло укрепление и расширение полицейского корпуса, а главным методом колониального господства остались репрессии. Число полицейских управлений в результате реорганизации 1921 г. было увеличено по сравнению с 1917 г. на 155 %, число участков — на 52%, постов — на 36%. Почти на 50 % — по сравнению с периодом до реформ — возрос и полицейский корпус. В связи с тем, что охрана границы в 1923 г. перешла в ведение полиции, число полицейских увеличилось на 3254 чел. и достигло к 1923 г. 20758 чел. Расширилась и сеть тайной полиции.

По утверждению японской администрации, с осуществлением реформ 1919 г., окончился период военно-полицейских методов контроля и началась «эра культурного управления». Приведенные в Основные акции колониальные власти направили в сферу укрепления своей социальной опоры, нейтрализацию недовольства и сопротивления национальной буржуазии.

Таким образом, в конце 1910-х — начале 1920-х гг. Япония была вынуждена пойти на реформы. Одновременно материалы показывают многоплановость мер, предпринятых Японией, маневренность и гибкость ее политики. Хотя время реформ называли периодом «культурного управления», источники свидетельствуют, что аппарат подавления колониальной администрации был укреплен в еще большей степени и работал в полную силу.

Конец 1920-х — первая половина 1930-х годов — наиболее противоречивый и драматичный период в истории антияпонского движения. С одной стороны, Япония, наращивая милитаризацию, и рассматривая Корею как военно-стратегический плацдарм и базу продвижения на материк, все активнее добивалась спокойствия в корейском тылу. С другой стороны, мировой экономический кризис и военные приготовления Японии привели к дальнейшему ухудшению условий жизни широких слоев населения, обостряли их протест. Но характер и формы

его проявления оказались неадекватными ситуации и во многом противоречили насущным задачам антияпонской освободительной борьбы. В нем нарастала левизна, сектантство, ультрареволюционность, в значительной мере вследствие непродуманности экстремистской линии радикальных элементов.

Методы управления и контроля, которые применяла колониальная администрация, показаны в секретных материалах весьма наглядно. В рассматриваемый период они, как и ранее, были гибкими и, учитывая меняющуюся ситуацию, многоплановыми. Больше всего, судя по материалам, власти беспокоила антиколониальная и усиливающаяся антивоенная направленность борьбы. Ультрареволюционный курс радикалов, деятельность т.н. «красных союзов», с их лозунгами вряд ли воспринималась всерьез и в значительной мере даже облегчали полиции выявление «опасномыслящих». Устраивал японскую администрацию и курс левых, направленный против единства действий с буржуазными националистами, но леворадикальное подполье в целом являлось влиятельной крупной силой освободительного антияпонского движения. Оно подтачивало, делало взрывоопасным корейский тыл, и против него был направлен основной огонь репрессий.

Наряду с многочисленными арестами предпринималась система мер, ставящих своей целью углубление раскола патристических сил с помощью самих же корейцев, засылки провокаторов в подпольные организации, инспирирования в них групповой борьбы. Издания полиции отмечают, что некоторые «раскаявшиеся» стали оказывать помощь мероприятиям японского правительства. Но вместе с тем «Вестник идеологии» пишет о негодовании властей — некоторые из них снова нарушали закон об общественном спокойствии: «Предотвратить это — наша задача».

Расширилась сеть тайного сыска. Как следует из материалов, полиция особенно бдительно следила за связями с Москвой, компартией Китая и КПЯ.

Следует подчеркнуть дифференцированный подход японских властей к разным слоям населения. Так, учитывая настроения крестьян, они с 1932 г. развернули движение «за возрождение деревни», главным образом в духовной области. Одновременно был принят десятилетний план по увеличению числа хозяйств

крестьян-собственников, а в 1934 г. — земельный закон, устанавливавший трехлетний срок аренды. Это лишь часть примеров, упоминаемых в источниках. Что же касается рабочих, то колониальные власти были озабочены, главным образом, их антияпонскими действиями в военно-промышленных центрах, где наряду с репрессиями применялись и некоторые методы усмирения экономического характера (изменились тарифы, ставки, зарплата).

Власти интересовались также деятельностью патристически настроенной интеллигенции. Стараясь ослабить связи интеллигенции с рабочим и крестьянским движением, с ней заигрывали, всячески глушили ее острую реакцию на национальную дискриминацию.

В рассматриваемое время, судя по материалам источников, японская администрация проявляла осторожность в отношении корейских традиций, проводила «японизацию» осмотрительно, дабы не сильно задеть национальные чувства корейцев.

Материалы позволяют исследователям выявить многообразный арсенал приемов — репрессии, идеологические и другие акции, применяемые на разных этапах управления в Корее. Особый аспект, требующий изучения, — это принятие в расчёт, при всей жесткости режима, устойчивости национальных чувств и традиций, известная осторожность, нараставшая по мере расширения антияпонского движения и осуществления милитаристских действий, где Корею как военно-стратегическому плацдарму отводилось особое место.

В источниках содержатся документальные сведения о методах управления и контроля колонией во второй половине 30-х гг. — о мерах, предпринимаемых администрацией и ее карательными органами, о результативности этих мер. Они многоплановы, тщательно продуманы. Главное в этих действиях — строгий учет изменений курса и расстановки сил в лагере антияпонской борьбы, ее негативов, просчетов, уязвимых точек, общей ситуации в стране и в мире, и, соответственно, изменение тактики ее подавления.

Неизменным средством при этом оставались репрессии, обеспечиваемые мощным полицейским аппаратом. Но в рассматриваемое время ограничиваться ими становилось все труднее, и была разработана, продумана и приведена в действие система

дополнительных приемов. Они включали меры по расколу и разобщению патриотических организаций, по недопущению единого антияпонского антивоенного фронта, инспирирование и разжигание групповых распрей, насаждения в массах недоверия подозрительности, настороженности, провоцирование конфликтов между японцами и китайцами, широкое распространение крутовой поруки через патриотические группы и др. Полиция усилила преследования за провокационные слухи в связи с войной в Китае, что указывает на рост подобных слухов и серьезный вред, который они приносят Японии.

Японская администрация усилила идеологическую обработку народа. Была создана целая организация борьбы с «идеологическими преступлениями» для воздействия на общественное сознание, подрыва влияния антияпонских, антивоенных сил. Была создана сеть новых организаций. Так, в 1937 г. была создана «Лига патриотических идей». Особое место в системе управления и контроля в колонии принадлежало «Союзу всеобщей мобилизации духа нации» (1938 г.), ячейки которого — патриотические группы — были созданы по всей стране и механически охватывали все население. В 1939 г. в Корее насчитывалось 350 тыс. «патриотических групп», а в 1940 г. — 438 тыс. Численность их соответственно составляла 4600 тыс. и 7080 тыс. чел. (учитывались только главы семей). На Союз был возложен ряд комплексных задач: политические — всемерное содействие осуществлению политики Японии и акциям военного времени; полицейские (сыскные) — выявление «опасномыслящих», сомневающихся, колеблющихся и применение к ним соответствующих мер.

Союз также решал такие идеологические задачи, как внедрение в общественное сознание идей величия Японской империи, необходимости содействия ее победе и т.п. Корейцам усиленно внушались идеи японо-корейского единства. Лозунг «Корея и Япония — одно целое, одна семья» был призван ослабить нарастающий протест, стать бальзамом для больного национального самолюбия корейцев, повысить их усердие в труде. Из источников можно заключить, что этот лозунг, как и другие методы воздействия на массы, применялся дифференцированно к разным слоям населения.

С подобной целью были созданы еще несколько организаций: «Корейская ассоциация по борьбе с коммунизмом», зада-

чей которой, среди прочих, был всемерный подъем национального духа; профашистская молодежная группа «Молодежный корпус» («Сэйнэндан»).

Создавались различные прояпонские общества, союзы, группы, куда входили представители корейской буржуазии, помещики. Так, в 1939 г. было основано «Общество прогресса Кореи», широко пропагандировавшее идеи единства Кореи и Японии под девизом «Все углы мира под одной крышей». Разжигая шовинистический угар, власти подчеркнуто изображали уважительное отношение к корейцам, как к «собратьям». Внедрялась концепция единства, дружества метрополии и ее колонии. В «Состоянии общественного спокойствия <...>», к примеру, говорится о созданном в 1934 г. группой национал-реформистов обществе, пропагандировавшем лозунг «Япония и Корея — одна семья».

Учитывая, сколь важную роль в истории Кореи играли религиозные организации, последователи которых были способны расширить потенции единого фронта антияпонских антивоенных сил, колониальная администрация приняла в их отношении ряд мер, включая репрессии, аресты и меры политического и идеологического давления. В то же время, с конца 30-х гг. настойчиво привлекались к сотрудничеству и религиозные организации. «Словарь тайной полиции» сообщает: «После начала японо-китайской войны власти создавали представителей 18 храмов, и приняли решение об оказании совместной помощи тылу. Согласно указанию генерал-губернаторства, в помощь тылу были мобилизованы 7000 монахов из 31 храма».

Мы располагаем также обширным материалом по деятельности организации «Общество возрождения отечества» («Чхондогё»). «Словарь тайной полиции» даёт «Обществу» такую характеристику: «Хотя «Общество» встало во главе широких народных масс, его последователи пропагандировали выполнение народом своих обязанностей <...>». Позднее «Общество» было распущено.

Все эти меры оказались действенными, и даже, вероятно, превосходили оценки, данные им советскими востоковедами. Многие патриоты в рассматриваемое время отошли от антияпонской борьбы. В секретных материалах приводятся результаты деятельности властей. «В связи с изменением внешней и

внутренней политики стал намечаться отход подпольщиков от своих убеждений. После китайских событий (1937 г.) многие опасные элементы, обладавшие большим практическим опытом работы, осознали свои ошибки и стали отдавать свои силы охране тыла. Но все же подпольная деятельность патриотических сил полностью не прекратилась; формы ее стали лишь более изкусными». Колониальные власти были не в силах задавить сопротивление.

Исследуемые материалы помогают анализу методов управления в колонии, стратегии и тактики подавления японскими властями корейской освободительной борьбы. В этой области полицейские издания являются в полном смысле слова первоисточниками. Они позволяют сделать вывод об умелой маневренности и гибкости, о продуманности и многообразии методов подавления антиколониальной борьбы, «инакомыслия». Из них следует, что японские власти тщательно учитывали внешние и внутренние условия, как стимулировавшие, так и ограничивавшие сопротивление масс колониализму и войне. Это касается экономических, политических, психологических, религиозно-этических факторов, уровня массового сознания, черт национального характера, курса руководящих сил разных потоков освободительной борьбы, вообще специфических особенностей Кореи.

Источники позволяют рассмотреть вопросы, связанные с деятельностью колониальных властей в Корее в рассматриваемый период. Необходимо подчеркнуть следующее: хотя во все периоды главным методом управления являлся сыск и террор, этой цели служила и созданная японскими колонизаторами мощная идеологическая система, для которой была характерна не только наступательность и жестокость, но и осмотрительность, умение приспособиться к обстоятельствам, особенно в сфере корейских национальных традиций.

В целом, характеризуя значение закрытых японских изданий как источника исследования корейской освободительной борьбы, автор считает, что введение в научный оборот новых, ранее неиспользованных закрытых материалов японской колониальной администрации позволит внести вклад в пополнение источниковедческой базы исследований по многим вопросам японской и корейской истории конца 10-х — 30-х гг XX в.

Список исследуемых в статье закрытых изданий
японского генерал-губернаторства в Корее.

1. «Состояние общественного спокойствия в Корее в последнее время» («Сайкин ни окэру тёсэн дзиан дзёкё»), Сеул, 1939 г., 1943 г., («секретно»)
2. «Вестники идеологии» («Сисо ихо»), № 12, 1934 г.; № 6, 1936 г.; № 11, 1937 г.; №№ 14, 16, 1938 г., («секретно»).
3. «Корейская полиция» («Тёсэн кэйсацу»), Сеул, 1938 г., («секретно»).
4. «Словарь тайной полиции» («Кото кэйсацу ёгодзитэн»), Сеул, 1935 г., («секретно»).
5. «Материалы комиссии по изучению чрезвычайных мер генерал-губернаторства» («Тёсэн сотоку дзикёку тайсакай симонган санкосё») Сеул, 1938 г. Издания:
 - а). «Общественные учреждения и мероприятия», («секретно»).
 - б). «Движение за возрождение корейской деревни», («секретно»).
 - в). «Внешняя торговля Кореи», («секретно»).
 - г). «Промышленные ресурсы Кореи», («секретно»).
 - д). «Справочник по бюджету генерал-губернаторства», («секретно»).
 - е). «Мероприятия, связанные со спецификой Северной Кореи», («сов. секретно»).
 - ж). «Организация сухопутного транспорта», («секретно»).
 - з). «Телеграф, почта, радио», («секретно»).
6. «25 лет управления Кореей» («Сисэй нидзюгонэнси»), Сеул, 1935 г.
7. «30 лет управления Кореей» («Сисэй сандзюнэнси»), Сеул, 1940 г.
8. «Обстановка в Корее» («Тёсэн дзидзё»), Сеул, 1941 г.
9. «Беспорядки в Корее» («Тёсэн содзё дзикё»), Сеул, 1930 г.
10. «Исследование поселков в Корее» («Тёсэн буракутё тёсахококу»), ч.1, Сеул, 1924 г.
11. «Город Сеул» («Кэйдзё фусэй иппан»), Сеул, 1942 г. («секретно»).
12. «Ежегодник национального движения в Корее» («Тёсэн миндзоку ундо нэнкан»), Сеул, 1932 г., («секретно»).
13. «Приложение к законам и указам в Корее» («Тёсэн дзикёку кан-кэй хоки цуйроку»), т. 8 — «Законы и указы в Корее на 1 июля 1941 г.» («Тёсэн Гёсэй гаккай хакко»), Сеул, 1941 г.

Особенности русского перевода «Гэндзи моногатари»

Цутида Кумико

(Университет Аояма, Япония)

Вступление.

В Японии возрос интерес к тому явлению, что «Повесть о Гэндзи» с каждым днем находит все новых читателей во всем мире. И перевод этой повести на иностранные языки стал новым предметом исследования. Уже существует много научных работ, посвящённых английским переводам, включая одну докторскую диссертацию¹. Издана и одна книга, посвящённая французскому переводу². Ещё есть ряд монографий о немецком, китайском и о корейском переводах³. Русскому же переводу посвящена лишь одна короткая статья⁴. В связи с этим мы решили заняться более серьёзным изучением этого перевода.

В этой статье я хотела бы обсудить вопросы об употреблении времени глагола и о переводе такого важнейшего понятия, как «моно-но аварэ».

¹ 緑川真知子. 源氏物語英訳についての研究. 東京: 早稲田大学博士学位論文, 2005.

² 中山眞彦. 『物語構造論. 源氏物語とそのフランス語訳について. 東京: 岩波書店, 2005.

³ Напр. 中村諒. 独語訳源氏物語. 原文からの一考察. 今井卓爾, 鬼束隆昭, 後藤祥子, 中野幸一(編), 1992. 源氏物語講座第九巻 近代の享受と海外との交流. 東京: 勉誠社, 胡秀敏 2001. Pp.239-249. 豊子愷訳に見る源氏物語の受容. 和歌とものあはれ訳を中心に. 伊井春樹(編), 古代中世文学研究論集第三集. 大阪: 和泉書院, 胡秀敏 2004. Pp. 580-602. 中国語訳源氏物語の感情表現 — あはれ訳を中心に. 伊井春樹(編), 2004. 海外における源氏物語の世界 — 翻訳と研究. 東京: 風間書房, 張龍妹, 2004. Pp. 172-181. 中国における源氏物語の翻訳と研究 — 翻訳テキストによる研究の可能性. 伊井(編) 前掲書, 日向一雄 1999. Pp.55-67. 韓国語訳『源氏物語』について. 源氏物語の準拠と話型. 東京: 至文堂, Pp.399-408.

⁴ 田村充正 1999. ロシア語訳源氏物語 — 立ち現れる<声>たち. 河添房江, 小林正明, 神田龍身, 深沢徹, 小嶋菜温子, 吉井美弥子(編). 交渉することば(叢書想像する平安文学第四巻) 東京: 勉誠出版. Pp. 241-278.

1. Употребление времени глагола

В речи рассказчика (точнее, рассказчицы) «Повести о Гэндзи» употребляется не одно определённое время глагола. Например, прочитаем вступительную часть (подчеркнуто автором).

いづれの御時にか。女御・更衣あまたさぶらひ給ひけるなかに、いと、やむごとなき際にはあらぬが、すぐれて時めき給ふありけり。

(源氏物語第一巻, 桐壺. С. 27)

Здесь встречается вспомогательный глагол *кэри*, который обозначает воспоминание или слухи о прошлом, и отсюда ясно, что речь рассказчицы идёт о минувших событиях. Однако далее следуют такие предложения:

はじめより、「われは」と、思ひあがり給へる御かたがた⁵, めざましき者におとしめそねみたまふ。おなじ程, それより下臈の更衣たち, まして, 安からず。

(出典: 同上)

Теперь вместо *кэри* употребляется настоящее время. Японский исследователь «Повести о Гэндзи» Садакадзу Фудзии отметил, что основное время в речи рассказчицы является настоящим, то есть, хотя события повести принадлежат к прошлому, писательница как бы она вошла в описываемый мир, и эти события происходят прямо на глазах, чтобы у читателей возникло чувство соприсутствия (藤井, 2000. С. 87). В связи с этим японский исследователь раскритиковал английский и французский переводы за то, что в речи рассказчицы употреблялось только прошедшее время (藤井, 2000. С. 695).

В то же время русская переводчица Т. А. Соколова-Делюсина высказала следующее мнение по вопросу об употреблении времени глагола:

Вечером рассматривали <...> альбом «Гэндзи-эмаки», недавно присланный из Японии. Принцип «снятой крыши» как нельзя лучше отражает характер текста — в фокусе читательского зрения один за другим возникают отдельные эпизоды, словно надвигаются крупным планом.

⁵ В источнике здесь употребляется знак повторения «ку-но-дзи тэн».

Тот же эффект от грамматического чередования настоящего и прошлого времени.

(ソコロワ=デリュэшナ, 1996. С. 21)

И на самом деле, в ее русском переводе многие эпизоды описываются настоящим временем, хотя в речи рассказчицы всё же употребляется, в основном, прошедшее время. Среди них наиболее удачным считаются эпизоды так называемые 垣間見 — *каими*, когда мужской персонаж подглядывает за женскими персонажами. Протицируем одну из самых известных сцен, когда Гэндзи впервые увидел юную девочку Мурасаки:

Оригинальный текст: 中に, 「十ばかりにやあらむ」と見えて, 白き衣, 山吹などの, なれたる着て, 走りきたる女ご, (あまた) 見えつる子どもに, 似るべうもあらず, いみじく, おひさき見えて, 美しげなるかたちなり。(中略, 若紫は) つらつき, いとらうたげにて, 眉のわたり, うちけぶり, いはけなくかいやりたる額つき, 髪ざし, いみじう美し。

(源氏物語第一巻, 若紫. С. 184–185)

Русский перевод: Вот одна из них — лет как будто около десяти — вбегает в покой. Одетая в мягкое белое нижнее платье и верхнее цвета керрия, она выделяется особенной миловидностью, обещая со временем стать настоящей красавицей <...> Личико ее прелестно, брови гуманятся легкой дымкой, открытой лоб и по-детски откиннутые назад волосы удивительно хороши.

(Пер. Соколовой-Делюсиной. Кн.1. С. 88)

В оригинальном тексте не совсем понятно, к кому относятся слова 美しげなるかたちなり или 髪ざし, いみじう美し. Как отметил японский исследователь «Повести о Гэндзи» Тоору Такахаси, здесь взор рассказчицы сливается с взором Гэндзи. И взор читателей тоже сливается с взором Гэндзи; они чувствуют себя так, как будто они смотрят на юную Мурасаки своими глазами (高橋, 1991. Сс. 259–263).

Какой эффект дает форма настоящего времени в русском языке? Б. Успенский указывает, что «каждый раз, когда употребляется глагольная форма настоящего времени, имеет место синхронная авторская позиция, то есть автор находится как бы в том же времени, что и описываемый персонаж»

(Успенский, 2000. С. 123–124). «Очень часто настоящее время используется в рассказе в кульминационный момент (типа: «вошел я — и вижу <...>»). Этот прием явно имеет целью вовлечь слушателя внутрь самого действия рассказа, поставить его на то место, на котором находится герой рассказа» (Успенский, 2000. С. 125). И в учебнике по стилистике русского языка говорится, что «настоящее историческое» создает эффект присутствия: «Благодаря использованию настоящего времени, события, о которых повествует автор, словно приближаются к читателю, предстают крупным планом; картина разворачивается как бы у нас на глазах» (Голуб, 2007. С. 298).

Следовательно, можно предположить, что и читатели русского перевода, так же как читатели текста оригинала, ощущают чувство присутствия, словно они прямо смотрят на юную Мурасаки глазами Гэндзи. Для сравнения представлены английский, французский, и немецкий переводы приведенных цитат:

Английский перевод (Waley). Among them was one who seemed to be about ten years old. She came running into the room dressed in a rather worn white frock lined with stuff of a deep saffron colour. Never had he seen a child like this. What an astonishing creature she would grow into! <...> Her features were very exquisite, but it was above all the way her hair grew, in cloudy masses over her temples, but thrust back in childish fashion from her forehead, that struck him as marvellously beautiful.

(Waley, 1993. Pp. 97–98)

Английский перевод (Seidensticker). Much the prettiest was a girl of perhaps ten in a soft white singlet and a russet robe. She would one day be a real beauty. <...> She was charming, with rich, unplucked eyebrows and hair pushed childishly back from the forehead.

(Seidensticker, 1992. Pp. 93)

Английский перевод (Tyler). In among them came running a girl of ten or so, wearing a softly rumpled kerria rose layering over a white gown and, unlike the other children, an obvious future beauty. <...> She had a very dear face, and the faint arc of her eyebrows, the forehead from which she had childishly swept back her hair, and the hairline itself were extremely pretty.

(Tyler, 2001, Vol.1. Pp. 86–87)

Французский перевод (Sieffert). <...> une enfant était accourue, qui pouvait être dans sa dixième année, lui sembla-t-il; vêtue sur une robe blanche d'un surtout jaune corète défraîchi, elle ne ressemblait en rien à toutes celles qu'il avait vues jusque-là; on devinait la femme qu'elle deviendrait, à sa prodigieuse beauté. <...> Ses traits étaient d'une exquise délicatesse, et avec ses sourcils aux contours indécis et sa chevelure sans apprêt, séparée sur le front, elle était on ne peut plus mignonne.

(Sieffert, 1988, Vol.1. Pp. 97)

Немецкий перевод (Benl). Eines unter diesen, etwa zehn jahre alt, trug über einem weißen Shitagasane ein weiches, nurmehr leicht gestärktes Obergewand von Yamabukigasane-Farben. Sie sah hübscher aus als die anderen Mädchen um sie her, ja man dachte unwillkürlich, wie liebreizend sie erst sein würde, wenn sie erwachsen war. <...> Ihr Gesicht war von unbeschreiblicher Anmut, ihre Augenbrauen schimmerten fein und zart, ihre Stirn, über die sie die Frisur nach Kinderart aufgekämmt trug, und ihr Haar waren bestrickend schön. Genji betrachtete sie hingegen.

(Benl, 1966: Band 1. Pp. 142-144)

Как видно из процитированных переводов, там употребляется только прошедшее время. Русский язык имеет преимущество для перевода «Повести о Гэндзи» в связи с тем, что в нём «настоящее историческое» используется чаще, чем в этих трёх основных европейских языках.

2. Перевод термина «моно-но аварэ»

«Моно-но аварэ» — важное понятие, которое отражает эстетический мир «Повести о Гэндзи», но перевести его на иностранный язык нелегко. В предисловии к русскому переводу Соколова-Делюсина объяснила его следующим образом:

Сколь бесконечно многообразны, например, пути прочтения одного из ведущих мотивов «Повести», традиционно обозначаемого понятием «моно-но аварэ» («печальное очарование вещей»), соединяющего тему манящей красоты вещного мира с мыслью о его зыбкости и недолговечности.

(Соколова-Делюсина, 1991. Кн. 1. С. 4)

Здесь «моно-но аварэ» переведено как «печальное очарование вещей». Но, по её словам, впервые так перевела это

понятие В. Н. Маркова. Действительно, в её предисловии к «Волшебным повестям» читаем:

Ещё задолго до того, как над ней (хэйанской культурой — Ц. К.) нависла гибель, хэйанцы любили говорить о «печальном очаровании вещей». Это отвечало буддийскому учению о непрочности земного бытия и в то же время заставляло сильней ощущать красоту того, что вот-вот должно исчезнуть.

(Маркова, 1962. Сс. 10–11)

Итак, исходя из этих цитат понятно, в России слово «моно-но аварэ» известно как «печальное очарование вещей».

Теперь посмотрим, как оно переведено на другие иностранные языки. Например, английский японист Morris, автор монографии «The World of Shining Prince», перевел его как «the pathos of things» (Morris, 1964. P. 208). А американский исследователь по «Повести о Гэндзи» Shirane объяснил, что это является выражением, которое часто переводится как «the sadness or pathos of things» (Shirane, 1987. P. 31). Tyler, который осуществил третий полный английский перевод этой повести, указал в комментарии, что «моно-но аварэ» — это «pity of things», связанное с мыслью о бренности бытия (Tyler, 2001. Vol.2. P. 817). Французский востоковед Haguenauer, который перевел первую главу «Кирицубо» на французский язык, написал, что оно означает «la rencontre d'un objet *mono* (avec un sujet, ou vice-versa)» и является «une résonance sentimentale dans le coeur *kokoro*» (Haguenauer, 1959. С. 28). Немецкий переводчик этой повести Benl сказал, что перевести это слово на иностранный язык почти невозможно, но всё же предложил такой вариант — «Wahrheit des Herzens» (Benl, 1966. Band 1, xviii). Китайская переводчица 林文月 познакомила читателей с этим понятием как «物之哀» (林, 2004. С. 25).

Таким образом, элемент русского перевода «печальное» соотносится с английским переводом. Но вот «очарование» можно считать исключительной особенностью русского перевода.

«Моно-но аварэ» — понятие чрезвычайно ёмкое. Оно включает в себя все значения цитированных переводов. Нельзя сказать, что все эти переводы неправильные, но всё же надо

отметить, что в них выражена лишь одна сторона этого понятия.

Согласно словарю русского языка, слово «очарование» имеет следующее значение: «чарующая сила чего-л. Состояние того, кто испытывает на себе чарующую силу кого-, чего-л.» . Из этого объяснения видно, что в русском переводе уделено внимание такой стороне этого понятия, как чарующая сила.

В тексте русского перевода нашлись примеры, где это «печальное очарование» употреблялось как перевод слова «моно-но аварэ» — точнее, «моно-аварэ» и «аварэ»⁶. Первый пример — сцена, когда Гэндзи спешно уходит из дома Суэцумухана, дочери принца Хитати, после того, как он впервые увидел ее красный нос под утренним светом.

Подлинный текст. 御車寄せたる中門の、いといたう、ゆがみよろばひて、夜目にこそ、しるきながらも、萬かくろへたる事多かりけれ、いと、あはれに淋しく荒れまどへるに、松の雪のみ、あたゝ（か）げに降り積める、山里の心地して物あはれなるを。

(源氏物語第一巻, 末摘花. С. 258)

Русский перевод. Срединные ворота, к которым подают его карету, совсем обветшали и скособоились. Ночью многочисленные изъяны не были так заметны, хотя догадаться об их существовании не составляло труда. Теперь же перед Гэндзи открывается картина такого унылого запустения, что сердце его мучительно сжимается. Только снег, пухлыми шапками покрывающий ветви сосен, кажется теплым и придает саду то печальное очарование, какое бывает у уединенной горной усадьбы.

(Пер. Соколовой-Делясиной. Кн. 1. С. 125)

Здесь 山里の心地して物あはれなるを переведено как «печальное очарование, какое бывает у уединенной горной усадьбы».

В других переводческих вариантах подобный акцент отсутствует (цитирую лишь последнее предложение, где встречается 山里の心地して物あはれなるを).

⁶ «Моно-но аварэ» — существительное, а «моно-аварэ (нари)» и «аварэ (нари)» — прилагательное. «Моно» означает «вещь». Существует несколько объяснений семантической специфики этих трёх слов. Упомянем лишь, что «аварэ» чаще всего служит определением конкретного предмета, а «моно-но аварэ» является общим понятием.

Английский перевод (Waley). Surely it was such a place as this, sombre as a little village in the hills.

(Waley, 1993. P. 142)

Английский перевод (Seidensticker). It was a lonely, desolate sight that spread before him, like a village deep in the mountains.

(Seidensticker, 1992. P. 132)

Английский перевод (Tyler). <...> and now, in this mournful solitude where nothing looked warm but the pines in their thick coats of snow, the house felt remarkably like a mountain village.

(Tyler, 2001, Vol.1. P. 125)

Французский перевод (Siefert). <...> l'on eût dit d'un séjour de montagne dont seule la neige épaisse qui recouvrait les pins paraissait réchauffer la mélancolie.

(Siefert, 1988, Vol.1. P. 141)

Немецкий перевод (Benl). Nur wie der Schnee weich und warm auf den Zweigen der Kiefern lagert, das erweckt das tiefe, rührende Gefühl, als sei man in einem Dorf tief in den Bergen.

(Benl, 1966, Band 1. P. 208)

Китайский перевод (林文月). 只是松雪蓬鬆，似有暖意。一片風光，有若山里村居，甚是寂寥可哀。

(林, 2004. С. 143)

Китайский перевод (豐子愷). 只有青松上的白雪，沉沉欲下，倒有溫暖之趣，教人聯想山鄉風味，引人淒清岑寂之感。

(豐, 2004, 上. Сс. 120–121)

В качестве подтверждения справедливости точки зрения русского переводчика можно привести мнение японского исследователя Ёситака Кумагаи, который говорит, что снег на соснах вызывал у Гэндзи такие же чувства, как при взгляде на уединенную горную усадьбу, которая имеет эстетическую привлекательность (熊谷, 1989. С. 92). Поэтому в данном случае «моно-аварэ» содержит не только значение грусти или меланхолии, а ещё и значение эстетической привлекательности. И только русской переводчице удалось это уловить. Должно быть, в русском восприятии прекрасного есть нечто такое, что

позволяет почувствовать очарование снега на соснах, запущенного дома и уединенной горной усадьбы.

Второй пример — сцена, в которой больная госпожа Мурасаки на закате жизни устраивает великолепную церемонию, чтобы поднести Будде сутру Лотоса. Весна, сакура в полном цвету, щебечут птицы. Картина такая чудесная, что даже напоминает о земле Будды.

Подлинный текст. 陵王の舞ひて、急になる程の、末つかたの樂はなやかに、にぎはしく聞こゆるに、皆人の脱ぎかけたるものゝ色々なども、物の折からに、をかしうのみ見ゆ。みこたち・上達部の中にも、物の上手ども、手のこさず遊び給ふ。上・下、心ちよげに、興ある氣色ともなるを、見給ふにも、「のこり少し」と、身を思したる御心のうちには、よろづのこと、あはれにおぼえ給ふ。

(源氏物語第四巻, 御法. С. 176)

Русский перевод. Но вот начался танец «Князь Лин-ван», и, когда танцор под громкие звуки музыки делал заключительные па, гости сбросили яркие верхние платья, чтобы поднести ему. Восхитительное зрелище!

Замечательные музыканты, которых немало было среди принцев и сановников, улаждали слух собравшихся чудесной музыкой. И высшие, и низшие предавались безудержному веселью. Нетрудно себе представить, сколько печали и сколько очарования таил этот миг для госпожи, знавшей, как близок ее конец.

(Пер. Соколовой-Делюсиной, 1993, Кн.3. С. 191)

あはれにおぼえ給ふ переведено как «сколько печали и сколько очарования». В данном случае употреблено не «печальное очарование», но поскольку «печаль» и «очарование» соответствуют японскому слову «аварэ», можно увидеть отражение того, что русская переводчица восприняла «моно-но аварэ» как «печальное очарование вещей».

Действительно, это не только печальная, но и красивая картина — святая буддийская церемония, цветы сакуры и пение птицы, танец и музыка, и бренность людского существования. Именно в такой сцене чувствуется суть «моно-но аварэ».

Теперь посмотрим, как перевели это «аварэ» другие переводчики (цитирую лишь последнее предложение, где встречается あはれにおぼえ給ふ).

Английский перевод (Waley). Everyone seemed happy and excited. 'A little longer,' thought Murasaki; and she felt there were after all many things that it was sad to lose.

(Waley, 1993. P. 849)

Английский перевод (Seidensticker). Looking out upon all this joy and beauty, Murasaki thought how little time she had left.

(Seidensticker, 1992. P. 765)

Английский перевод (Tyler). It stirred many feelings in her to see everyone so pleased and so merry, high or low, because privately she knew how little time remained.

(Tyler, 2001, Vol.2. P. 756)

Французский перевод (Sieffert). <...> mais cette vue même ne l'empêchait de ressentir, car elle était, au fond de son cœur, persuadée qu'il ne lui restait que peu de jours à vivre, la poignante mélancolie de toute chose.

(Sieffert, 1998, vol. 2. P. 235)

Немецкий перевод (Benl). Als aber Murasaki sah, wie sich alle, ohne Ansehung ihres Ranges, froh vergnügten, bemächtigte sich nun, da sie erkannt hatte, daß ihr Leben bald zu Ende war, ihres Herzens schmerzliche Einsamkeit.

(Benl, 1966, Band 2. P. 334)

Китайский перевод (林文月). 見貴賤上下莫不盡興作樂,, 紫夫人自知壽命不長, 只覺得在在多多所感傷。

(林, 2002, 三. C. 914)

Китайский перевод (豐子愷). 紫夫人观此情景，自念余命无多，不禁悲从中来，但觉万事都可使她伤心。

(豐, 2004, 中. C. 715)

Значит, элемент «печаль» русского перевода является общим с английским переводом (Waley) и близким к французскому, немецкому, и двум китайским переводам. Но что касается «очарования», то и здесь можно считать его особенностью русского перевода.

Заключение

Прежде японцы составляли себе представление о переводе «Повести о Гэндзи» на иностранные языки чаще всего на основе английского перевода. То, что существует русский перевод с теми особенностями, которых нет в других иностранных переводах, является для нас безусловным открытием. Однако по анализу всего одного перевода трудно судить, являются ли эти особенности следствием личного характера переводчицы, или русского национального характера (картины мира) вообще. Для выяснения этого вопроса необходимо дальнейшее исследование русских переводов других японских литературных произведений.

Литература

熊谷義隆, 1989. 末摘花・蓬生菴の麿園 — 末摘花と自然描写. 山形女子短期大学紀要第 21 集. Рр. 83-105.

タチアーナ・ソコロワ=デリニューシナ, 法木綾子 (訳), 1996. タチアーナの源氏日記—紫式部と過ごした歲月. 東京: Т В S ブリタニカ. Мне хотелось бы выразить благодарность Т. А. Соколовой-Делюсиной за то, что она любезно согласилась показать мне неопубликованный подлинный текст (Соколова-Делюсина Т. А. «Дни, месяцы, годы с Мурасаки Сикибу»).

高橋亨, 1991. 物語と絵の遠近法. 東京: ベリかん社.

藤井貞和, 2000. 『源氏物語論』東京: 岩波書店.

紫式部, 山岸徳平 (校注), 1979 (初出 1958, 1962). 日本古典文学大系 源氏物語第一巻, 第四巻. 東京: 岩波書店.

Голуб И. Б. Стилистика русского языка. М.: Айрис-пресс, 2007.

Маркова В. Н. (Предисловие и перевод с японского) Волшебные повести. М.: Художественная литература, 1962.

Словарь русского языка. Том 2. М.: «Русский язык», 1999.

Соколова-Делюсина Т. А. (пер.). Мурасаки Сикибу. Повесть о Гэндзи (Гэндзи Моногатари). Книга 1, 3. М.: Наука, 1991.

Успенский Б. А. Поэтика композиции. СПб.: Азбука, 2000.

Morris, Ivan. The World of the Shining Prince. London: Oxford University Press, 1964.

Seidensticker, Edward G. (trans.) Murasaki Shikibu, 1992. The Tale of Genji. London: Everyman's Library.

Shirane, Haruo. 1987. *The Bridge of Dreams. A Poetics of 'The Tale of Genji'*. Stanford: Stanford University Press.

Tyler, Royall (trans.). Murasaki Shikibu. 2001. *The Tale of Genji*. Vol. 12. New York: Viking.

Waley, Arther (trans.). Lady Murasaki. 1993. *The Tale of Genji*. New York: The Modern library.

Introduction et traduction du livre 1 par Ch. Haguenauer. Murasaki Shikibu. 1959. *Le Genji Monogatari*. Paris: Presses universitaires de France.

Traduction du japonais par Sieffert, René. Murasaki Shikibu. 1988. *Le Dit du Genji*. Vol. 1-2. Paris: Publications orientalistes de France.

Verfaßt von der Hofdame Murasaki, vollständige ausgabe aus dem original übersetzt von Oscar Benl. 1966. *Genji-monogatari. Die Geschichte vom Prinzen Genji. Altjapanischer Liebesroman aus dem 11. Jahrhundert. Band 1-2*. Zürich: Manesse Verlag.

豊子愷(訳). 紫式部, 2004. 源氏物語. 上, 中. 北京: 人民文学出版社.

林文月(訳). 紫式部, 2002, 2004. 源氏物語. 一, 三. 台北: 洪範書店有限公司.

Изображение Индии в японских рассказах эпохи Муромати (XIV–XVI вв.)

М. В. Торопыгина
(ИВ РАН)

Знание о том, что есть на свете такое место — Индия, пришло в Японию с распространением буддизма. Обозначалась Индия словом Тэндзику 天竺. Слово пришло из Китая уже в иероглифическом написании. Вероятно, данные иероглифы к слову подобрали китайские буддисты, тем самым было обозначено, что это небесная, т.е. буддийская страна. В Китае было несколько иероглифических написаний слова «Индия», но в Японии Индия обозначалась именно таким образом. В некоторых словосочетаниях это слово употребляется и сейчас¹.

Узнав об Индии, японцы, однако, не поспешили туда отправиться. Это при том, что японские буддисты в средневековье были, можно сказать, активными путешественниками, в Китай они ездили гораздо чаще, чем представители других слоев населения. Однако попытка достичь Индии была впервые предпринята во второй половине IX в., когда туда отправился сын императора Хэйдзэй принц Такаока, однако принц умер в пути, не добравшись до родины буддизма².

Сведения об Индии японцы черпали из сутр, буддийских сочинений, им были хорошо известны записки китайских монахов об их путешествиях в Индию. Подтверждение этому находим в японской художественной литературе. В своих «Записках от скуки» («Записки на досуге» Кэнко-хоси (Ёсида Канэёси,

¹ Слово сохранилось в таких понятиях как «тэндзикуё» 天竺様 — «индийский» стиль буддийской архитектуры, «тэндзику момэн» 天竺木綿 — «индийская ткань» (хлопчатобумажная ткань низкого качества), «тэндзику ронин» 天竺浪人 — бродяга, скиталец; в названиях растений, животных, рыб: «тэндзику ботан» 天竺牡丹 — георгин, «тэндзикудай» 天竺鯛 — апогон, «тэндзикудзамэ» 天竺鮫 — коровая акула.

² См. Мецгеряков А. Н., Грачёв М. В. История древней Японии. СПб.: «Гиперион», 2002. С.18.

1283–1350)) приводит такую легенду о китайском путешественнике Фа-сяне, который побывал в Индии в начале V в.:

Когда Фасянь-саньдзан добрался до Индии, случилось ему увидеть веер, сработанный в Китае. Он затосковал по дому, слег и пожелал отведать китайской еды. Услышав эту историю, один человек заметил: «Тем самым он показал иноземцам, насколько он слаб духом». На что настоятель Кою ответил: «А по-моему, это весьма трогательно». Такое тонкое высказывание редко от монаха услышишь.

(Отрывок 84, Перевод А. Н. Мещерякова)³.

В том же произведении в отрывке 179 упоминаются записки еще одного знаменитого китайского путешественника — Сюань-цзана (600–664), совершившего паломничество в Индию в 629–645 гг.

Принимая буддизм, Япония искала свое место в буддийском мире. По буддийской космогонии у подножья горы Сюмисэн (санскр. Sumeru), которая находится в центре мира, располагаются четыре моря, простирающиеся до внешних границ мира. В них располагаются четыре острова (или континента). Южный остров называется Эмбудай (или Нансэнбусю, санскр. Jambu-dvīpa), это наш мир, мир людей. Еще три острова это: Тосёсинсю (санскр. Purva-vidēha) — Восточный остров, Сайгокёсю (санскр. Aparā-godāniya) — Западный остров, Хоккурёсю (санскр. Uttara-kuru) — Северный остров. На Джамбудвипа на-

³ Ёсида Канзёси. Записки на досуге. М.: «Наталис», 2009. С. 75–76. Тот же отрывок в переводе В. Н. Горегляда звучит так:

«Когда Хоккэн-сандзо прибыл в Индию, то, увидев там однажды веер, изготовленный на его родине, он затосковал, в недуге слег и все хотел отведать китайских кушаний. Услыхав эту историю, один человек воскликнул:

– И такой великий человек, живя в чужой стране, показал свое слабодушие!

Кою-содзу возразил на это:

– О, это мягкий, чувствительный сандзо!

Это замечание показалось мне очень трогательным, непохожим на то, что его сделал законоучитель».

(Кэнко-хоси. Записки от скуки. М., «Наука», 1970. С. 84)

ходятся 16 «великих царств» и 500 «средних царств» и множество малых царств.

В данной системе Япония могла пониматься только как малое царство, периферия, окраина Джамбудвипа. Одним из обозначений Японии становится слово «дзокусан коку» 粟散国 — «страна с просяное зёрнышко». Однако, несмотря на малые размеры, Япония встает в ряд с другими буддийскими странами, причем в понимании японских буддийских мыслителей этих стран всего-навсего три. Термин «три страны» 三国, где под «тремя странами» понимаются Индия, Китай и Япония⁴, вероятно, был употреблен довольно рано, еще основателем школы Тэндай Сайтё (766–822)⁵. В статье Ванде Валле «From Petty Kingdom to Buddha Land» автор пишет, что, видимо, среди первых, кто стал употреблять этот термин, был патриарх дзэн Догэн (1200–1253)⁶.

Один из первых историков буддизма, монах школы Кэгон, Гёэнэн (1240–1321) свою историю буддизма, написанную в 1311 г., назвал «Сангоку буппо дэндзу энги» («История распространения Закона Будды в трёх странах»).

В ранней японской литературе, литературе эпохи Хэйан, упоминание Индии (Тэндзику) есть в «Такэтори моногатари» («Повесть о старике Такэтори», Х в.). Однако хэйанская придворная литература (*моногатари*, дневники, *дзуйхицу*), т.е. собственно изящная словесность, интереса к данному географическому объекту явно не испытывала, хотя буддийские легенды включены во многие произведения.

По-другому обстоит дело в литературе *сэцува*. *Сэцува* — в первую очередь буддийская литература, в которой в полной мере отражается буддийское представление о мире, и в этом жанре, конечно, есть место для Индии, как стране буддизма, и есть место представлению о «трех буддийских странах».

⁴ Тот же термин в разное время в разных категориях текстов мог употребляться в отношении другого набора стран, так, например, в названии сочинения Итинэн (1206–1289) «Сангоку идзи» («Прошлые события в трех странах»), «сангогу» — три древних корейских государства.

⁵ См. Мецераков А. Н. Раннеяпонские карты как феномен культуры. Вестник восточного института, № 1(13), т.7, 2001. С.69–78.

⁶ См. Willy Vande Walle. Japan: From Petty Kingdom to Buddha Land. Japan Review, 5, 1994. P. 87–101.

В предисловии к «Удзиской моногатари» («Истории, собранные в Удзи», начало XIII в.) говорится о составителе:

Советник этот имел обыкновение сплести волосы в пучок, и вид имел чудаковатый. Постелив на дощатый пол циновки, обмахивался веером и наслаждался прохладой. Завав прохожего, не спрашивал про звание, но зато понуждал рассказывать старые сказки. Сам же при этом лежал и записывал рассказы в толстую тетрадь. Люди рассказывали ему и про Индию, и про Китай, и про Японию <...>

(Пер. Г. Г. Свиридова)⁷

В ряде сборников *сэцува* «три страны» являются способом организации материала. К таким сборникам, которые имеют три части: «Тэндзику», «Синтан» (Китай) и «Хонтё» (Япония) относятся в XII веке — «Кондзяку моногатари» («Повести о ныне давно минувшем»), в XIII веке — «Сидзю хяку иннэнсю» («Хяку иннэнсю» — «Частное собрание рассказов о ста карма», 1257), из 147 рассказов этого сборника 73 посвящены Индии; в пер. пол. XV в. «Санкоку дэнки» («Жизнеописания по трем странам»). Таким образом, на протяжении нескольких веков представление о «трех странах» (трех буддийских странах) было актуально для проповеднической литературы.

Значительно отличаясь от *сэцува* по своим литературным характеристикам, рассказы эпохи Муромати — *отоги-дзоси* — во многом описывают картину мира, сходную с той, что описывалась в *сэцува*. Мироустройство в *отоги-дзоси*, это, прежде всего, именно буддийский мир. Ряд стран буддийского мира, состоящего из Индии, Китая и Японии, также присутствует на страницах рассказов эпохи Муромати. Целый ряд рассказов включает легенды об Индии:

Слухи об этом распространились в двенадцати направлениях и по трем странам, Индии, Китаю и Японии» говорится в рассказе «Тэнгу-но дайри» («Дворец тэнгу»)⁸: «Он

⁷ Цит. по: Волшебная Япония. СПб., «Северо-запад пресс», 2001. С. 9.

⁸ «Тэнгу-но дайри» — рассказ из цикла о Минамото-но Ёсичунэ, в нем рассказывается, как в поисках своего погибшего отца маленький Ёсичунэ приходит во дворец Великого тэнгу. Тэнгу показывает маль-

смешивал правду и выдумку, рассказывал всякие небылицы об Индии, Китае и японском дворе» — говорится в рассказе «Бэнкэй моногатари»⁹.

Наконец, есть такие рассказы, в которых действие происходит в Индии. По «Словарю *отоги-дзоси*»¹⁰ удалось обнаружить следующие произведения:

«Амида-но хондзи» («Предание об Амида» 阿弥陀の本地), варианты названия «Ходзо-бику» («Монах Ходзо»), «Мида-но хонкай» («Заветное желание Мида»), «Тэндзику-но моногатари» («Повесть об Индии»);

«Бисямон-но хондзи» («О происхождении Бисямон» 毘沙門の本地), вариант названия «Сэндзай-о» («Государь Сэндзай»);

«Гион сёдзя эмаки» («Иллюстрированный свиток обители Гион» 祇園精舎絵巻);

«Гэндзёраку моногатари» («Повесть о Гэндзёраку» 還城楽物語);

«Идзу-Хаконэ-но хондзи» («О происхождении Идзу-Хаконэ» 伊豆箱根の本地), варианты названия «Хаконэ гонгэн энги эмаки» («Иллюстрированный свиток истории воплощений будд Хаконэ», «Хаконэ хондзи юрай» («Истоки происхождения Хаконэ»);

«Ицукусима-но хондзи» («Предание об Ицукусима» 厳島の本地), вариант названия «Ицукусима энги» («История Ицукусима»);

«Конгонё-но соси» («Записки о Конгонё» 金剛女の草子);

«Кумано-но хондзи» («О происхождении Кумано» 熊野の本地), варианты названия: «Кумано хондзи эмаки» («Иллюстрированный свиток предания Кумано»), «Кумано гонгэн энги эмаки»

чику ад и рай и предоставляет возможность встретиться с отцом. Цит. по R. Keller Kimbrough. *Tourists in Paradise. Writing the pure Land in Medieval Japanese Fiction.* Japanese Journal of Religious Studies. 2006, 33/2. P. 269–296. P. 285.

⁹ Муромати моногатари сю. Т.1–2. Син нихон котэн бунгаку тайкэй (Новая большая серия японской классической литературы). С. 54–55. Под ред. Итико Тэйдзи, Акия Осаму, Саваи Тайдзо, Тадзима Кадзуо, Токуда Кадзуо. Токио, «Иванами сётэн», 1999–2000. Т. 2. С. 216. Перевод на русский язык: Месть Акимити. Средневековые японские рассказы. Пер. М. В. Торопыгиной. СПб.: «Гиперион», 2007. С. 89. (Далее в примечаниях — МА).

¹⁰ Отоги-дзоси дзитэн. Под ред. Токуда Кадзуо. Токио: «Токёто скуппан», 2002. В данной статье пересказ непереуведенных на русский или английский язык рассказов дается по данному словарю.

(«Иллюстрированный свиток предания о воплощениях будд Кумано»), «Госуйдэн»;

«Мокурэн-но соси» («Записки о Мокурэн» 目連の草子);

«Сяка-но хондзи» («О Происхождении Шакья» 釈迦の本地), вариант названия «Сяка сюссэ хонкай дэнки» («Жизнеописание желания деяний Шакья»), «Сяка моногатари» («Повесть о Шакья»), «Сэссан Додзи» («Гималайский юноша»);

«Хамагури-но соси» («Записки о раковине» 蛤の草紙), варианты названия: «Хамагури хатаори химэ» («Девушка-ткачиха из раковины»), «Сидзира», «Сюфу» («Жена»), «Сидзира-но моногатари» («Повесть о Сидзире»);

«Хогэцу додзи» («Юноша Хогэцу» 宝月童子), вариант названия «Оёноама»;

«Ходзо-бику» («Монах Ходзо» 法蔵比丘, вариант названия «Тодайки»;

«Хоман тёдзя» («Богач Хоман» 宝満長者);

«Хомё додзи» («Мальчик Хомё» 法妙童子), вариант названия «Икэниэ моногатари» («Рассказ о жертвоприношении»);

«Цукихи-но хондзи» («О происхождении Луны и Солнца» 月日の本地), вариант названия «Цукихи-но соси» («Записки о Луне и Солнце») ¹¹.

Отоги-дзоси строятся таким образом, что первые фразы рассказа вводят место действия и героев (в некоторых случаях этому предшествует экспозиция, которая может выражать некие общие суждения или объяснять предназначение последующего повествования). При этом какое-либо описание места действия отсутствует, географическая точка, в которой пребывают герои, лишь называется. В «индийских» *отоги-дзоси* может стоять слово «тэндзику», причем оно не сопровождается определителем «страна» или «княжество», т.е. данное название

¹¹ Два из этих рассказов переведены на русский язык и опубликованы в сборнике МА. Рассказ «Кумано-но хондзи» (под названием «Бог Кумано») переведен по: Муромати моногатари соси сю. (Нихон котэн бунгаку дзэнсю). Под ред. Осима Татэхико и Ватари Коити. Токио, «Когаккан», 2002. с. 355–391. «Хамагури-но соси» (под названием «Рассказ о раковине») переведен по: Отоги-дзоси. (Нихон котэн бунгаку тайкэй, т. 38). Под ред. Итико Тэйдзи. Токио, «Иванами сётэн», 1970, С. 212–238. Рассказ «Сяка-но хондзи» переведен на английский язык: Hank Glassman. A Tale of Mokuren-no-soshi. Buddhist Literature 1 (1999). Pp. 120–161.

распространяется на некий большой регион. Перед словом «тэндзику» могут стоять слова Западный, Восточный, Северный, Южный и Центральный (Средний). Таким образом *отоги-дзоси* оперируют понятием «Пяти Индий» 五天竺. В рассказе «Конгонё-но соси» («Записки о Конгонё») прямо употреблен этот термин.

Героиня рассказа «Конгонё-но соси» — красавица Конгонё, живущая в Центральной Индии. На ней хотели жениться четыре индийских государя, однако девушку похитил дракон. Объединив свои силы, четыре государя отправились ее выручать. Западный государь узнал, где она находится, посмотрев в чудесное зеркало, в котором отражается прошлое, настоящее и будущее. Государь Южного княжества отправился во дворец дракона на своей летающей колеснице, Северный государь, обладавший огромной силой, смог открыть ворота, Восточный государь чудодейственным снадобьем воскресил девушку. Герои благополучно вернулись домой. Подвиги искателей руки девушки не уступали один другому, поэтому ее отец был в замешательстве, кому ее следует отдать в жены, и обратился за помощью к Будде. Будда начал излагать историю предыдущих жизней четырех государей и Конгонё. Когда-то в Индии (здесь употреблен термин «готэндзику») жили четыре брата и сестра, после смерти отца они собирали дрова и отдавали их бедным, собирали целебные травы и помогали больным и слепым, стирали монашеские одеяния, отдавая, таким образом, свой последний сыновний и дочерний долг отцу. По воле Тайсяку и Тамонтэн (Индры и Брахмы) братья и сестра переродились государями четырех индийских княжеств, а девушка — красавицей в Центральной Индии. В прежней жизни девушка раздавила ногой краба, краб переродился драконом и вредил девушке. Узнав, что в прошлой жизни они были братьями и сестрой, цари устыдились своего желания взять девушку в жены и стали молиться Будде. В дальнейшем они явились Четырьмя небесными царями, а Конгонё — богиней Китидзё-тэннё (Небесной девой, приносящей счастье), они защищают сыновнюю почтительность.

Вероятно, понятие Пяти Индий уже существовало в Китае, когда Сюань-цзан писал свои «Записки о западных странах». Переводчица Сюань-цзана Н. В. Александрова комментирует появление этого термина в тексте таким образом: «Название

«Пять Индий», встречающееся и далее в тексте, означает «вся Индия» и отражает мифологический образ; деление Индии на пять частей не имело реальных оснований»¹². Корейский паломник VII в. Хечхо известен как автор сочинения под названием «Хождение в пять индийских княжеств».

В Японии составлялись карты «Пяти Индий». Первая такая японская карта относится к 1364 г., принадлежит кисти монаха Дзюкай (род. 1297), она хранится в храме Хорюдзи в Нара¹³. Японские карты «Пяти Индий» являются немного измененными вариантами изображений, распространенных в Китае. «Индия» на этих картах имеет форму повернутого вниз острой частью яйца, разделенного на пять частей. Условно нанесены контуры сопредельных с государствами. Карты основаны в первую очередь на «Записках» Сюань-цзана. На карте, выполненной Дзюкай, в отличие от китайских карт, не обозначена Корея, но обозначена Япония. Видимо, подобные карты могли использоваться для поклонения и медитации.

После обозначения региона «тэндзику», либо одной из «Пяти Индий», в рассказах *отоги-дзоси* называются княжества (государства), в которых происходит действие. Часто это «Восточное княжество», «Западное княжество» (東城国 тодзёкоку, 西城国 сэйдзёкоку), нередко — княжество Макада. Это название отождествляется с Магадхой, княжеством на северо-востоке Индии, возвышение которого относится к VI в. до н.э. Это княжество было одним из центров раннего буддизма.

В рассказах даются названия довольно большого количества географических объектов, в том числе с определителем «коку/куни» 国, в каких-то случаях они отождествляются с реальной географией, в других нет, однако анализ текста показывает, что локализация действия — скорее обязательный литературный прием, чем свидетельство знания географии, и названия подчас не так уж обязательно соотносить с реальными объектами. Об этом говорит и то, что в разных вариантах одного и того же произведения топонимы (как и антропонимы) могут варьироваться.

¹² Александрова Н. В. Путь и текст. Китайские паломники в Индии. М.: «Восточная литература», 2008. С. 284.

¹³ Nobuo Muroga, Kazutaka Unno. The Buddhist World Map in Japan and Its Contact with European Maps. *Imago Mundi*, Vol.16, 1962. Pp.49-69.

Некоторые сюжеты в разных произведениях локализуются в разных географических точках. Так, в «Кондзяку моногатари» в разделе «Тэндзику» помещен рассказ о стране Расэцу (5-1). Расэцу — страна, населенная ракшасами (яп. расэцу) — демонами. Герои рассказа плывут из Индии на Юг, оказываются на острове, где встречают красивых женщин, остаются там, женятся, потом выясняется, что никто с этого острова не возвращается, поскольку, когда прибывает следующий корабль, женщины выйдут замуж за мужчин с нового корабля, а прежних мужей съедают¹⁴. Тот же рассказ помещен в сборник «Удзиской моногатари» — в русском переводе рассказ назван «Про то, как Сокята плавал в страну ракшасов». Начинается рассказ словами: «В давние времена жил в Индии человек по имени Сокята»¹⁵. На той же самой легенде основан рассказ *отоги-дзоси* «Киманкоку моногатари», где действие происходит на острове под названием Киман, а Индия не упоминается.

Именно рассмотрение произведений со сходным сюжетом может дать понимание того, отчего действие помещено в ту или иную географическую точку.

Место действия рассказа «Хамагури-но соси» — княжество Магадха. Время действия не определено, но говорится, что в Индии случился сильный голод. Герой произведения по имени Сидзира (это имя присутствует не во всех вариантах произведения) сразу представлен как человек очень набожный и преданно любящий свою мать.

Чтобы прокормить мать, Сидзире не хватает одной работы, и он вдобавок занимается рыбной ловлей. Однажды Сидзира ничего не может поймать, но несколько раз (в разных морях) ему попадается одна и та же раковина, которую он бросает обратно в море. Наконец, Сидзира оставляет раковину в лодке, она начинает расти, открываются ее створки, откуда появляется красавица. Она выражает желание стать женой Сидзиры, тот сначала отказывается, поскольку очень беден, но женщина настаивает, и он соглашается. Сидзира спрашивает разрешения у матери, та очень рада, и женщина становится женой Сидзиры.

¹⁴ Кондзяку моногатари сю. Т. 1–5 (Нихон котэн бунгаку тайкэй, т. 22–26). Токио: «Иванами сётэн», 1959–1963, т. 1. С. 338–343.

¹⁵ Перевод на русский язык Г. Г. Свиридова. Волшебная Япония. СПб.: «Северо-запад пресс», 2001. С.354–357.

Чтобы спасти семью от бедности, женщина собирается ткать. Сидзира приносит кудель, делает ткацкий станок (именно такой, как просит женщина), оборудует специальное помещение, в которое женщина просит не входить. Однако в тот же вечер в дом приходит еще одна женщина, и они ткут вместе. Когда ткань готова, жена велит Сидзире продать ее, причем за очень большую сумму, и цену не сбавлять. Никто за такие деньги полотно не покупает, пока Сидзира не встречает старца, который готов купить полотно. Сидзира следует вместе со старцем и его сопровождающими. То место, куда они приходят, оказывается Чистой землей Бодхисаттвы Канон — Фудараку.

Когда он возвращается домой, жена объясняет ему, что произошло:

Сидзира, тебе дарована долгая жизнь, и чем бы ты ни занимался, даже если захочешь забыть меня, ту, с которой проводил дни, все равно всегда будешь помнить о моем прощальном подарке, том полотне, что я соткала, а ты продал за три тысячи каммэ. Этих денег тебе хватит на всю жизнь. Знай, Сидзира, что это воздаяние за твою сыновнюю почтительность. Я пришла из Чистой земли Каннон, с южной горы Фудараку, чтобы помочь тебе. Теперь уже нечего скрывать, мое имя Донандонё, я служу Каннон. Место, где ты продал полотно, это и есть Чистая земля, мир Каннон — гора Фудараку. Ты доживешь до семи тысяч лет, потому что выпил семь чарок Вина семи добродетелей. Отныне тебя ждут богатство, знатность и процветание. Будды, боги и три сокровища станут тебя охранять. Когда ты пил вино, ты видел троих человек, которые так же, как и я, служат Каннон. Одного из них зовут Сямон, второго Бисямон, третьего Барамон. То, что тебе довелось их увидеть, тоже воздаяние за твою сыновнюю почтительность. Это поистине прекрасно! Теперь прощай¹⁶.

Заключение в этом рассказе такое:

Воистину, это знак сыновней почтительности. Еще и еще раз прочтите эти записи. Если станете следовать принципам сыновней почтительности, то так же будете процве-

¹⁶ МА. С. 174.

тать. Молитвы двух жизней - этой и следующей - тут же исполнятся. В этой жизни вы избежите семи несчастий, у вас не будет препятствий, люди будут любить и уважать вас, и, в конечном итоге, вас ждет процветание. В следующей жизни вы обязательно достигнете просветления. Если вы действительно следуете сыновней почтительно-сти, дайте прочесть эти записи другим¹⁷.

Этот рассказ, несомненно, заставляет вспомнить сказку «Как журавль за добро отплатил»¹⁸. В этой сказке действуют бездетные старик и старуха. Однажды, неся из леса дрова, старик услышал жалобный крик. Оказалось, что в силос попал журавль. Старик освободил его. В тот же вечер в дом пришла девушка. Она осталась жить у стариков и в благодарность — ткать для них полотно. Девушка просит, чтобы никто не заглядывал в комнату, где она ткёт. Продажа полотна вызволяет стариков из бедности. Когда же торговец, несмотря на запрет, заглядывает в помещение, где девушка ткёт, он видит там журавля. Журавль покидает дом и вернуть его не удастся.

Еще одним очень близким по содержанию рассказом является одна из историй «Двадцати четырех примеров сыновней почтительности» под названием «Дун Юн».

Чтоб отца хоронить взял бедняк денег в долг.
По дороге к хозяину встретил Небесную фею.
Чтоб помочь расплатиться соткала она чудо-шелк.
Человек тот известен сыновней почтительностью своею.

Дун Юн в младенчестве потерял мать. Дом обеднел, Дун Юн постоянно нанимался поденщиком, работал в поле, брал в долг, так и перебивался со дня на день. Его отец уже не мог ходить. Дун Юн соорудил маленькую тележку, чтобы возить в ней отца, ставил тележку на меже в поле и ухаживал за ним. Но вот и отец его покинул. Дун Юн хотел как следует похоронить отца, но не мог, потому что у

¹⁷ МА. С. 175.

¹⁸ Перевод этой сказки на русский язык выполнен В. Марковой, перевод публиковался в разных изданиях. См., например: Японские народные сказки. Десять вечеров. М.: «Художественная литература», 1972. С. 89–93.

него не было денег. Тогда он продал самого себя за десять монет и совершил погребальный обряд. И вот, когда он направлялся к хозяину, давшему ему денег, он по дороге повстречал красивую девушку. Она сказала, что хочет быть женой Дун Юна, и они пошли вместе. За месяц красавица соткала триста хики тонкого шелка и отдала хозяину. Хозяин в благодарность отпустил Дун Юна на волю. После этого жена Дун Юна сказала:

Я Небесная Ткачиха. Ты был почтительным сыном, поэтому я спустилась к тебе, чтобы вернуть твой долг.

Сказав это, она поднялась на Небо¹⁹.

Прозаический текст этого отрывка точно следует за историей из «Записок о поисках духов» (отрывок 1-28) Гань Бао (285?-360?)²⁰.

¹⁹ МА. С. 143–144.

²⁰ «Во время Хань некий Дун Юн, родом из Цянь-чэна, рано потеряв мать, жид с отцом. Все силы отдавая клочку земли, он возил отца в оленьей тележке, а сам ходил следом. Отец умер, а похоронить его было не на что. Тогда Юн продал себя в рабство, чтобы на эти деньги совершить похоронный обряд. Хозяин, узнав о его мудром поступке, дал ему десять тысяч монет и отослал его домой. Завершив трехлетний срок траура, Юн решил вернуться к хозяину и трудом раба отплатить ему за благодеяние. По дороге он встретил женщину, которая сказала:

– Хочу стать вашей женой. И отправилась вместе с ним.

– Деньги я вам отдал безвозмездно, — сказал Юну хозяин.

– Благодаря вашим милостям я завершил траур и похоронил отца как должно, — возразил Юн. — Хотя я, Юн, и ничтожный человек, но теперь хочу трудиться не жалея сил, чтобы отплатить вам за вашу доброту.

– А что умеет ваша жена? — спросил хозяин.

– Умеет ткать, — был ответ Юна.

– Быть по-вашему, — согласился хозяин. — Пусть ваша жена соткет мне сто штук шелка.

Так жена Юна принялась ткать в доме хозяина и завершила урок за десять дней. Выйдя из хозяйских ворот, она сказала Юну:

— Я — Небесная Ткачиха. Зная о вашей сыновней почтительности, Небесный Повелитель приказал мне помочь вам вернуть долг.

Сказала — и растворилась в воздухе. Куда девалась — неизвестно. (Перевод А. Н. Меньшикова). — Гань Бао. Записки о поисках духов (Соу шэнь цзи). СПб., «Петербургское востоковедение», 1994. С. 54-55.

В трех произведениях помощь героям приходит в ответ на их качества и поступки. В сказке вознаграждение приходит за то, что «сердце у них было доброе, жалостливое», и по своей доброте старик вызволяет птицу. В «Двадцати четырех примерах сыновней почтительности» главным в человеке является следование сыновней почтительности, оно необходимо и достаточно для того, чтобы человек был вознагражден. Герой «Рассказа о раковине» следует сыновней почтительности, но не менее важна его набожность, религиозное чувство. «Сидзире было трудно прокормить мать, чтобы мать осталась жива, он брался за любую работу. Еще Сидзира постоянно молился — обращался к небу, падал ниц на землю»²¹.

Сюжет сказки апеллирует к вне-религиозным характеристикам человека. Основанный исключительно на китайской конфуцианской идее сыновней почтительности, рассказ отнесен к Китаю. Чтобы оценивать конфуцианские качества своих соотечественников, надо было сначала познакомиться с китайскими примерами. Определить же местом событий Индию, безусловно, дает возможность буддийское звучание произведения, который в интерпретации «Рассказа о раковине» становится произведением о милосердии Каннон.

В Индии у людей сердца добрые. Многие стали говорить:
— В дом Сидзиры спустилась удивительная небожительница.
Надо пойти, поклониться ей.

Все: монахи и миряне, мужчины и женщины, — шли и несли
подношения риса²².

— Воистину, можно позавидовать доброте твоего сердца, Сидзира. Несомненно, тебя ждут милости Будды. Люди, обладающие таким чувством сыновней почтительности — редкость в мире²³.

Та же тема — получение буддийских благ за выполнение сыновнего долга — звучит еще в целом ряде произведений, действие которых происходит в Индии.

²¹ МА. С. 167.

²² МА. С. 170.

²³ МА. С. 171.

В «Хомё додзи» рассказывается такая история. Когда-то в Индии, в стране Харана жил богатч по имени Данрини. У него был единственный сын. Когда мальчику исполнилось восемь лет, он был выбран для жертвоприношения огромной змее, жившей в горной пещере. Однако если богатчу в течение ста дней удастся найти замену своему сыну, то змее вместо его сына будет отдан другой мальчик. Богатч пустился в путешествие. В соседней стране Сяэй жила женщина, муж которой погиб на войне. У нее был восьмилетний сын Хомё, чтобы прокормить его, женщина просила милостыню. Мальчик продает свою жизнь богатчу и уходит из дома, пока матери нет. Возвратившаяся мать находит его письмо и деньги, она бросается догонять мальчика, но не знает, куда он отправился. Она в такой горе, что слепнет. Хомё должны принести в жертву, перед тем, как спуститься в пещеру, мальчик молится. Когда молитва закончена, из пещеры высовываются шестнадцать рогов змеи, и она превращается в шестнадцатилетнего юношу. Богатч делает Хомё своим приемным сыном. О сыновней почтительности Хомё узнает государь, он отдает мальчику трон. Хомё находит свою слепую мать — и все это благодаря обету Будды Амида.

В Японии большую популярность приобрела легенда о Мокурэн. Мокурэн (санскр. Maudgalyayana) — ученик Будды Шакьямуни, известный своими сверхъестественными способностями. Самым известным эпизодом из жизнеописания Мокурэн является история о том, как ему удалось спасти свою мать из ада. Эта легенда записана в сутре «Урабонкё».

В рассказе «Кумано-но хондзи» эта легенда рассказана так:

«Достопочтенный Мокурэн, печалась тем, что его мать опустила к голодным духам, в седьмую луну декламировал сутру «Урабонкё», и тысяча монахов проводили заупокойную службу, поднося чудесные напитки и яства, и он избавил мать от страданий»²⁴.

Легенда о Мокурэн (в одном из своих предыдущих рождений носил имя Рабоку) неоднократно встречается в японской литературе до появления *отоги-дзоси*. Однако в *отоги-дзоси* образы героев и акценты повествования оказываются значительно смещены. Так, мать, описываемая алчной и злой, превращается

²⁴ МА. С. 163.

в любящую родительницу, ее грех из содеянного становится грехом в мыслях (она желает зла другим, чтобы возвышение ее сына стало более легким). Сын и мать описываются искренне преданными друг другу. В разлуке они тоскуют друг по другу. Х. Глассман в предисловии к переводу рассказа на английский язык отмечает, что описание придворной жизни в произведении похоже на описание хэйанского двора.

События в рассказе разворачиваются следующим образом.

Когда-то в Индии было шестнадцать царств. В четырех правили сыновья властителя Тэмпорин («Царя, вращающего колесо»). Четвертым братом был Канробо, а Мокурэн был его сыном. Матерью Мокурэн была царица страны Кусинакоку. Она любила сына, никогда с ним не расставалась. Однако Мокурэн должен был стать монахом и в двенадцать лет он отправился в монастырь. Матери было очень трудно расстаться с сыном, но она взяла с него обещание, что он вернется домой, только уже став монахов. Принц отдавал учению все свои силы, но все же часто думал о доме и грустил из-за разлуки с родными, особенно с матерью. Через три года, в пятнадцать лет, он принял постриг и теперь мог побывать дома. Он пешком отправляется во дворец своих родителей и узнает, что его мать умерла. Она оставила сыну подарок — монашеское одеяние, которое соткала своими руками. Мокурэн стал выдающимся монахом. Однажды, когда Мокурэн было тридцать семь лет, он скоропостижно скончался прямо во время проводившейся церемонии. Мокурэн отправляется во владения царя Эмма. Подробно описывается дорога в ад, наконец, он видит самого Эмма. Оказывается, Мокурэн приглашен для того, чтобы прочесть проповедь на поминальных церемониях и потом распространять буддизм дальше в своем мире. Когда церемонии закончились, Мокурэн просит разрешения повидать свою мать. Он узнает, что его мать терпит адские муки, Мокурэн находит ее в котле с кипящей жидкостью. Мокурэн хочет найти способ вырвать мать из ада. Мать пытается сказать ему, что ему надлежит делать, но не успевает, ее снова бросают в котел. Царь Эмма возвращает Мокурэн на землю, он воскресает. Мокурэн проводит церемонии, переписывает сутры, так ему удается спасти мать. Однажды он слышит голос райской птицы калавинки, его мать освобождена из ада.

Однако это не конец произведения. В рассказе есть еще одна очень важная тема: появление в Японии чудесного предмета, связанного с буддизмом. В данном случае это платье, сотканное для Мокурэна его матерью, в которое он был одет, когда находился в аду. Оно уберегло его от адского пламени, затем попало в Китай, а оттуда Кобо Дайси²⁵ привез его в дар императору Сага. Это платье, как говорится в рассказе, хранилось на горе Хиэй, а затем — в монастыре Бёдо-ин.

«Мокурэн-но соси» — лишь одно из целого ряда произведений, в которых действие происходит в Индии, на родине буддизма, а затем перемещается в Японию, страну, где буддизм процветает.

В названиях целого ряда произведений *отоги-дзоси*, в том числе в большинстве тех рассказов, действие которых происходит в Индии, есть определитель «хондзи» 本地. Слово связано с термином «хондзи суйдзяку» 本地垂迹, пониманием синтоистских божеств как воплощенных будд и бодхисаттв. Слово «хондзи», как жанровый определитель, в название произведения встречается в *отоги-дзоси*, в пьесах для кукольного театра *ко-дзёрури* и в буддийских песнопениях *сэккё*, тоже вошедших позже в *дзёрури*.

Слово «хондзи» вошло в современное литературоведение и религиоведение для обозначения произведений, в которых рассказывается о земной жизни будд, бодхисаттв, божеств (анализ этих произведений показывает их близость к джатакам, рассказам о предыдущих жизнях Будды); произведений, рассказывающих о происхождении сакральных предметов (в этом смысле пересказанное выше сочинение о Мокурэн можно считать произведением «хондзи», «Тюдзё-химэ-но хондзи» — рассказ о происхождении мандалы храма Тайма²⁶). Термин нельзя считать на сегодняшний день вполне определенным и устоявшимся. Так, среди *отоги-дзоси* есть произведения по содержанию никак не являющиеся произведениями религиозного характера, но кончающиеся декларацией того, что в следующей жизни герои стали богами или буддами. Ведущий японский ис-

²⁵ Кобо Дайси (Кукай) (774—835) — основатель японской буддийской школы Сингон, образованнейший человек своего времени — философ, каллиграф, поэт, ученый, художник.

²⁶ Перевод данного рассказа см. МА. С. 176—186.

следователь *отоги-дзоси* Токуда Кадзуо высказывает идею, что, возможно, здесь мы имеем дело как с произведениями «хондзи», так и с пародией на них²⁷. Самым близким к «хондзи» жанровым определителем является «энги» 縁起 (букв. «причина и следствие», мы перевели его как «история» в названии «Хаконэ гонгэн энги эмаки»)²⁸.

Токуда Кадзуо описывает самую распространенную схему рассказов «хондзи» таким образом: божествами на землю дарован ребенок, в силу обстоятельств он испытывает различные страдания, отчего растет его сострадание к людям, затем он перерождается (оказывается) — буддой, божеством, бодхисатвой, т.е. возвращается в мир богов.

Именно по такой схеме составлен рассказ «Цукихи-но хондзи».

В Тэндзiku, в княжестве Макада жил богатый Ёкоку (Ринкоку). Он очень хотел иметь детей. Дети, двое сыновей, были дарованы ему Тысячерукой Каннон. Мать детей умерла, когда мальчикам было пять и четыре года. Отец взял новую жену. Вместе с женщиной по имени Кирюнокёку новая жена вынашивает планы убить детей. Они пытаются отравить мальчиков, но Каннон спасает их. Прикинувшись больной, жена посылает мужа за лекарством в горы Хиура (Хиора). Пока он отсутствует, детей отправляют на остров Сиомидзу (Сиомицу), по дороге их должны утопить. Однако человек, которому отдан этот страшный приказ, жалеет детей и не убивает их, а привозит на остров. Каннон с разрешения царя Эмма превращает мать маль-

²⁷ См. Токуда Кадзуо. *Отоги-дзоси кэнкю*. Токио, «Мияи сётэн», 1988.

²⁸ Переводчица «Китано Тэндзин энги» А.Федянина так определяет жанр «энги»: «Энги — важнейшая категория буддийской философии, имеющая значение «причинности», «причинной зависимости», «взаимозависимого происхождения». Помимо основного философского значения, этот термин приобрел и сопутствующее: он означал начало чего-либо, происхождение, появление. В Японии словом энги также обозначали тексты, повествовавшие о происхождении и истории буддийских и синтоистских храмов и содержащие предания об их основателях и подвижниках, связанных с ними чудесах и т.д.». А.Федянина. «Китано Тэндзин энги» как исторический источник культа Сугавара Митидзанэ. История и культура традиционной Японии. (*Orientalia et Classica*: труды Института восточных культур и античности; вып. 16). М.: РГГУ, 2008. С. 119–189. С. 119.

чиков в большую птицу. Птица ухаживает за детьми на острове. Ничего не подозревающий отец возвращается домой. Он узнает о том, что его дети находятся на острове Сиомидзу и отправляется туда искать их. Он находит детей, сидящих под крыльями большой птицы. Дети знают, что эта птица — их мать, отец встречается с матерью, но она должна возвратиться в мир мертвых, поскольку выполнила то, что должна была выполнить. Отец с детьми возвращаются домой. Мачеху и Кирюнокёку отправляют на Онигасима (Остров чертей). В следующем рождении мачеха перерождается кротом, а Кирюнокёку — дождевым червем. Дети оказываются Солнцем и Луной. Мать детей — Венера, отец — Бодхисаттва, остальные герои — семь звезд созвездия Большой медведицы и другие звезды.

Ряд рассказов *отоги-дзоси*, которые определяются как «хондзи», сюжетно связан со сборником *сэцува* «Синто сю» («Сборник синтоистских повествований», XIV в.)²⁹. Из «индийских» рассказов на тех же сюжетах, что и рассказы из «Синто сю», построены произведения: «Ицукусима-но хондзи», «Идзу-Хаконэ-но хондзи», «Кумано-но хондзи».

Особенностью всех этих рассказов является то, что действие происходит в Индии, а затем герои попадают в Японию, становятся буддами-божествами в Японии.

Рассказ «Кумано-но хондзи» построен по уже обсуждавшейся схеме: божественный ребенок послан на землю, он испытывает тяготы, возвращается в мир божеств.

У государя Магадхи была тысяча жен, но не было ни одного ребенка. Наконец, одна из жен, Госуйдэн, которая постоянно молилась Бодхисаттве Каннон, и которую государь полюбил сильнее других, забеременела. Ревнивые жены государя стараются всячески вредить счастливнице и, в конце концов, приказывают воинам, якобы от имени государя, увести ее в далекие горы и там убить. Придя на место казни, Госуйдэн рождает принца, которого поручает выкармливать диким зверям. Воины отрубают Госуйдэн голову, но из ее груди течет молоко, которое пьет младенец. В течение трех лет о мальчике заботятся

²⁹ На русский язык переведен всего один небольшой рассказ из данного сборника: «Об основании Зеркального храма», перевод А. Н. Мещерякова. Японская новелла. СПб.: «Северо-Запад пресс», 2003. С. 102–105.

тигры и волки, а потом он встречается с отшельником, до семи лет живет с ним, а потом в сопровождении отшельника отправляется к отцу, как завещала ему мать. Когда правда открывается, откапывают голову Госуйдэн. Отшельнику удается воскресить Госуйдэн. Государь хочет отправиться в такую страну, где хорошо жить, и такой страной оказывается Япония. На летучей колеснице государь, его жена и сын, а также верные придворные отправляются в Японию. Они-то и есть боги Кумано.

Изложенный сюжет использован и в «Синто сю», и в *отоги-дзоси* «Ицукусима-но хондзи», однако в деталях трактовка «Кумано-но хондзи» несколько отличается от других вариантов. В «Синто сю» и в «Ицукусима-но хондзи» неизвестно, куда отправятся герои. Чтобы решить это, они метают копье - куда оно упадет, туда и лежит их путь. А вот «Кумано-но хондзи» так повествует о решении героев:

– Как долго живу я в этой ужасной стране! И с какими невзгодами еще предстоит встретиться в будущем. Мне хотелось бы отправиться в такую страну, где жить — хорошо, — мечтал государь. Его жена Госуйдэн и сын желали того же.

Государь оставил своих 999 жен в Магадхе, а сам в сопровождении своей жены Госуйдэн, принца, мудрого отшельника и тех подданных, которые были ему по сердцу, сел в летучую колесницу, поднимающуюся над облаками, и отправился на восток. Они миновали шестнадцать «великих царств» и пятьсот «средних царств» и вскоре прибыли в Японию³⁰.

В рассказе «Кумано-но хондзи» представлены все те представления об устройстве мира, о которых уже шла речь. Начинается рассказ таким утверждением: «На южном острове Эмбудай, где все мы живем, находится великая Япония». В приведенном выше отрывке говорится о шестнадцати «великих царствах» и пятистах «средних царствах». «И вот они явились в страну с просяное зернышко, Акикусима...», здесь присутствует

³⁰ МА. С. 165.

термин «дзокусанкоку» и одно из древних названий Японии — Акицусима.

Рассказ дает ощущение единства буддийского мира, преодоление комплекса неполноценности по отношению к Индии, и даже зачатки идеи превосходства Японии над остальным миром.

Рассказы эпохи Муромати не собирались в циклы, они существовали как отдельные произведения. Единственным «циклом» можно считать публикацию в XVIII в. двадцати трех рассказов, осуществленную осакским издателем Сибукава Сэйэмон. Рассказы были изданы ксилографическим способом, проиллюстрированы черно-белыми рисунками, и имели общее серийное название «Отоги-бунко» — «Библиотека для чтения». «Индийских» рассказов в этой серии было два: «Хамагури-но соси» и «Кумано-но хондзи». Несмотря на то, что «индийские» *отоги-дзоси* — не серия, не цикл рассказов, а отдельные произведения, в них явно прослеживаются сходные черты.

Все «индийские» *отоги-дзоси* — произведения религиозного характера, что, несомненно, связано с пониманием Индии как места возникновения буддизма. Индия понимается как первая страна в ряду трех буддийских стран.

Во всех «индийских» рассказах мы наблюдаем чрезвычайно большую концентрацию чудес. Эти рассказы часто сходны с волшебными сказками. Такие элементы как чудесное рождение, обладание волшебными предметами, превращения и т.д. делают и само место действия волшебным миром. Из Тэндзику герои часто попадают в «иные миры», в ад, рай, на необыкновенные острова.

Практически во всех «индийских» рассказах прослеживается соединение идеи сыновней почтительности с буддийскими представлениями. Ряд рассказов связан с идеей «хондзи суйдзакю», для этих произведений характерна направленность действия от Индии к Японии.

Хакуин дзэндзи дзадзэн васан
(«Славословие дзадзэн Хакуин Экаку»).

Перевод и комментарий

А. В. Платунова
(РГГУ, ИВКА)

Основной целью данной публикации является введение в научный оборот комментированного перевода и комментирование текста *Хакуин дзэндзи дзадзэн васан* («Славословие дзадзэн Хакуина Экаку», 白隠禪師座禪和讃), принадлежащего кисти выдающегося деятеля и мыслителя дзэн-буддизма — Хакуина Экаку (白隠慧鶴, 1686–1768).

Многочисленные тексты, созданные Хакуином, отличаются удивительным разнообразием: среди них есть и тексты, созданные на классическом китайском языке, адресованные высокообразованным читателям, и тексты, написанные на японском, более понятные современнику. Есть и тексты, состоящие больше из иллюстраций, созданных Хакуином, чем из письменных знаков, эти тексты были ориентированны на малограмотных последователей. Текст *Дзадзэн васан* — самый известный из творческого наследия Хакуина. Он написан на японском языке и рассчитан как на тех, кто уже стал последователем дзэн, так и на тех, кто еще находится вне его сферы. О важности этого текста для школы Риндзай-дзэн говорит тот факт, что этот текст стал неотъемлемой частью ежедневных церемоний во всех монастырях Риндзай-дзэн. Исследователи не могут прийти к однозначному решению, когда был создан текст. Вероятнее всего, он был написан в первые десять лет жизни Хакуина в храме Сёиндзи (松蔭寺), т.е. когда автору было от тридцати до сорока лет.

«Множество живых существ изначально есть будды» — с этих слов начинается текст. Далее, в строке № 4 говорится: «Вне множества живых существ нет будды». Заканчивается *Дзадзэн васан* строкой: «Именно это тело и есть будда!».

Три раза в столь небольшом тексте Хакуин Экаку говорит о том, что каждое живое существо — это будда. Это положение является одним из важнейших для дзэн-буддизма. Исходя из него, строится вся философия дзэн-буддизма, согласно которой будда — это не что-то или кто-то вовне, это то, что присуще всем живым существам изначально. Все наставники дзэн постоянно акцентируют внимание на том, что нет никого, кто не имел бы природы будды.

Все ученики дзэн пытаются найти ответ на самый главный для них вопрос: «Что есть моя истинная природа? Что есть я?». Хакуин Экаку говорит, что существует «множество хороших способов», однако есть один, превосходящий все — сидячая медитация (*дзадзэн* 座禪). О сидячей медитации говорили многие деятели японского буддизма, но для Хакуина характерно то, что он настаивает на необходимости непрерывной практики.

Также не стоит забывать, что Хакуин делает акцент на том, что его дзэн принадлежит к Махаяне. Он часто обрушивался с критикой на практику *пратьекабудд* и *шраваков*, т.е. на тех, кто ищет личного освобождения.

Практика Махаяны отличается от практики *пратьекабудд* и *шраваков* в одном принципиальном моменте — все последователи Махаяны, лишь вступая на Путь, приносят Четыре Великих Клятвы (*сигусэйган* 四弘誓願). В первой же клятве говорится о том, что вступивший на путь клянется привести все живые существа к освобождению (*衆生無辺誓願度, сюдзё мухэн сэйган до*).

Хакуин делил всю практику дзэн на два этапа: обретение *сатори* и практика после *сатори*. Данный текст можно отнести к текстам, помогающим на первой стадии практики дзэн — стадии обретения *сатори*.

Для перевода нами использовался текст, содержащийся в полном собрании сочинений Хакуина *Хакуин дзэндзи хого дзэнсю* издательства *Дзэн Бунка Кэнкюсё* (禪文化研究所) университета *Ханадзона Дайгаку* г. Киото (花園大学, 京都), т. 13, 2002. Авторство комментариев принадлежит Каодзава Хисахиро (芳澤藤弘).

Автор работы выражает глубокую признательность и благодарность Надежде Николаевне Трубниковой за неоценимую помощь и советы.

Текст и перевод

白隠禪師 坐禪和讃	Хакуин дзэндзи дзадзэн васан
1. 衆生本来仏なり	Множество живых существ изначально есть будды.
2. 水と氷の如くにて	Словно лед и вода:
3. 水を離れて氷なく	Отдельно от воды нет льда,
4. 衆生の外に仏なし	Вне множества живых существ нет Будды.
5. 衆生近きを知らずして	Живые существа, не зная, как близко [Будда],
6. 遠く求むるはかなさよ	Ищут вдалеке — какая тщета!
7. 譬えば水の中に居て	Сравнишь с тем, кто, обитая среди воды,
8. 渴を叫ぶが如くなり	Страдает от жажды,
9. 長者の家の子となりて	Словно сын из знатного дома,
10. 貧里に迷うに異ならず	Заплутавший в нищих селениях.
11. 六趣輪廻の因縁は	Причина и следствие круговорота по шести путям —
12. 己が愚痴の闇路なり	Темные дороги таких, глупцов и безумцев, как мы.
13. 闇路に闇路を踏みそえて	Переходя с темной дороги на темную дорогу,
14. いつか生死を離るべき	Когда можно отделиться от рождений и смертей?
15. それ摩訶衍の禪定は	Это — непрерывное созерцание-дзэн Махаяны!
16. 称嘆するに余りあり	Нет таких слов, чтобы достойно восславить его.
17. 布施や持戒の諸波羅蜜	Все парамиты, такие как даяние и соблюдение заповедей,
18. 念仏懺悔修行等	Повторение имени Будды, покаяние, разные практики,
19. その品多き諸善行	Всё это — множество хороших способов,
20. 皆この中に帰するなり	Но все они к этому центру [практике дзэн] возвращаются.

Окончание

21. 一坐の功を成す人も	И тот, кто обрел заслугу однажды сесть в созерцание-дзэн,
22. 積みし無量の罪ほろぶ	Разрушит основу бесчисленных грехов,
23. 悪趣いづくに有りぬべき	Нигде не будет дурных путей,
24. 浄土即ち遠からず	И Чистая Земля не будет отдалена.
25. 辱なくも此の法を	Когда с открытым сердцем это Учение
26. 一たび耳に触るる時	Один раз услышав,
27. 讃嘆随喜する人は	Человек, что восхвалит [Учение] и с радостью последует ему,
28. 福を得ること限りなし	Получение [им] счастья будет бесконечно.
29. いわんや自ら回向して	И разумеется сам, передавая заслуги другим,
30. 直に自性を証ずれば	Тем самым докажет свою природу —
31. 自性即ち無性にて	Собственная [истинная] природа и есть не-природа —
32. すでに戲論を離れたり	И тогда совсем уйдет от пустых рассуждений.
33. 因果一如の門ひらけ	Открываются врата единства причины и следствия.
34. 無二無三の道直し	Путь не-двух не-трех идет прямо.
35. 無相の相を相として	[Осознав] образ как образ безобразности,
36. 往くも帰るも余所ならず	Уходя или возвращаясь, мы не мо- жем быть где-то еще.
37. 無念の念を念として	Осознав мысль не-мысли как мысль,
38. 謡うも舞うも法の声	В песне или в танце — голос Дхармы.
39. 三昧無礙の空ひろく	Широко небо беспрепятственности Самадхи!
40. 四智円明の月さえん	Сияет луна совершенного света Четырех Мудростей!
41. この時何をか求むべき	Что еще можно искать тогда?
42. 寂滅現前するゆえに	Поскольку наступает успокоение и прекращение [страданий] прямо сейчас,
43. 当处即ち蓮華国	Именно здесь и есть Лotosовая Земля,
44. 此の身即ち仏なり	Именно это тело и есть Будда!

Комментарии

Каждый комментарий может состоять из трех частей, и устроен следующим образом:

(I) примечания к тексту *Дзадзэн васан*, выполненные автором перевода;

(II) приводится перевод комментария, выполненный по изданию *Хакуин дзэндзи хого дзэнсю*. Эти комментарии есть не для всех строк произведения и устроены таким образом, что максимальное внимание уделяется не объяснению специальных буддийских терминов, а тому, где и когда, встречаются подобные выражения, метафоры или термины до момента создания *Дзадзэн Васан*. Т.е. указываются возможные источники, на которые опирался Хакуин при создании текста произведения;

(III) пояснения к японскому комментарию (если необходимы).

Особое внимание при составлении комментариев мы постарались уделить не только общебуддийскому смыслу комментируемого понятия, а тому, какие коннотации термин имеет непосредственно в сфере дзэн.

1–4 строки

1. 衆生本来仏なり	Множество живых существ изначально есть будды.
2. 水と氷の如くにて	Словно лед и вода:
3. 水を離れて氷なく	Отдельно от воды нет льда,
4. 衆生の外に仏なし	Вне множества живых существ нет Будды.

(I)

Множество живых существ (衆生, яп. *сюдзэ*, санскр. *sattva*):

1. Все живые существа. 2. Все заблуждающиеся люди. 3. Живые существа, блуждающие по шести путям (см. комментарии к строфе 11).

(II)

В *Сёсицурокумон*, (小室六門, «Шесть врат в маленькую келью») в пятом разделе *Госэйрон*, (悟性論, «Теория природы просветления») говорится:

Все живые существа (санскр. *sattva*) и Бодхи (санскр. *bodhi*) подобны льду и воде. Другими словами, живые существа — это те, кто сжигаем тремя ядами, а то, что очищено благодаря трем «освобождениям» — это Бодхи. То, что во время трех периодов зимы замерзает, именно то и зовется льдом, то, что

во время трех периодов лета тает, и имеет название «вода». Если бы не было льда, то не существовало бы воды; если бы не было живых существ, то не было бы и Бодхи. Очевидно, что природа льда — это и есть природа воды, природа воды — это и есть природа льда, сущность всех живых существ — это и есть сущность Бодхи¹.

В введении к *Рокасисики* (楞伽師資記) говорится:

Поэтому знаю — все живые существа и Будда в своей истинной природе тождественны. Какие отличия, кроме формы, могут быть у льда, с подобной ему водой? Лед возникает из-за связанности воды, это метафора привязанностей живых существ. Природа воды пуста (пустотно-сквозная), это тождественно чистоте и совершенству природы будды².

В двадцать восьмом свитке *Дэнтороку*³ (伝灯録, «Записи о передаче Светильника», 1004 г.) Наставник Страны Нань Ян Чжун Хуэй (南陽惠忠) говорит:

В холодные месяцы вода становится связанной льдом, когда наступает тепло, лед тает и становится водой — вот чему это подобно. Живые существа, пребывая в заблуждении, истинную природу связывают умом-сердцем (心, яп. син/коро), достигнув просветления, ум-сердце отбросив, видят истинную природу⁴.

(III)

Три яда (三毒, яп. сандоку, кит. сань ду) — три нехороших качества, приносящих вред корням добра (т.е. качествам, благодаря которым живое существо способно совершать «добрые» деяния). Три яда:

1. алчность или сексуальные желания
2. гнев или злая воля
3. глупость или заблуждение⁵.

¹ Хакуин дзэндзи хого дзэнсю, Дай дзюсан сацу Кохикиута Дзадзэн Васан Тёбокурэ хока. Комментар. Каодзава Хисахиро. 白隠禪師法語全集 第十三冊 粉引歌坐禅和讃あはくればか. 訳注 芳澤藤弘. Киото: Дзэн Бунка Кэнкюсё, 2002. С. 264.

² Там же. С. 264.

³ Сокращение от Кэйтокудэнтороку («Записи о передаче Светильника, составленные в годы Кэйтоку», 景德伝灯録). Сборник биографий всех индийских и китайских наставников дзэн. Состоит из тридцати свитков.

⁴ Хакуин дзэндзи хого дзэнсю, Дай дзюсан сацу Кохикиута Дзадзэн Васан Тёбокурэ хока. С. 264.

⁵ Сутра о Бесчисленных Значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной дхармы. Сутра о постижении Деяний и Дхармы Бодхисаттвы Всеобъемлющая Муд-

Три «освобождения» (三解脱, яп. сангэдацу, кит. сань цзето) — три вида медитации:

1. медитация, объектом которой является «пустота» «я»;
2. медитация, в результате которой постигается, что видимые обыкновенно феномены на самом деле иллюзорны и не имеют «знаков» и форм;
3. медитация, в результате которой постигается, что нет ничего, что было бы достойно желания⁶.

Три периода зимы — начало зимы, 10 месяц по лунному календарю (孟冬 яп. мото), середина зимы, 11 месяц по лунному календарю (仲冬 яп. тютто) и конец зимы, 12 месяц по лунному календарю (季冬 яп. кито).

Три периода лета — начало лета, 4 месяц по лунному календарю (孟夏, яп. мока), середина лета, 5 месяц по лунному календарю (仲夏 яп. тюка), конец лета, 6 месяц по лунному календарю (季夏 яп. кика).

5 и 6 строки

5. 衆生近きを知らずして	Живые существа, не зная, как близко [Будда],
6. 遠く求むるはかなさよ	Ищут вдалеке — какая тщета!

(I)

Эта проблема — обращение адепта не внутрь себя, а поиски снаружи — является одной из основных проблем, поднимаемых в дзэн-буддизме. На разных этапах духовной практики она может принимать разные формы. Многие наставники часто обращаются к своим ученикам с призывом не опираться ни на что вне себя. Именно об этом говорит Линь-цзи в своем, наверное, самом известном и шокирующем, на первый взгляд, высказывании: «Встретишь Будду, убей Будду! Встретишь Патриарха, убей Патриарха!»⁷

Линь-цзи говорит: «Ныне тот, кто считает себя учеником Будды, должен искать истину внутри. Обретя истину внутри,

рость. Пер. с кит., комм., список сутр и трактатов А. Н. Игнатовича. М: «Ладомир», 2007. С. 508.

⁶ Там же. С. 507.

⁷ The Recorded Sayings of Ch'an Master Lin-Chi Hui-chao of Chen Prefecture. Compiled by his Humble Heir Hui-jan of San-sheng. Trans. from the Chinese by Ruth Fuller Sasaki. Kyoto: The Institute for Zen Studies. P. 58.

он не будет подвержен рождению–смерти, а будет свободно уходить или оставаться»⁸.

(II)

В пятом свитке наставник дзэн *Дэнтороку* Хун Чжоу Фа Да (洪州法達) говорит: «Не ищите ничего вовне, [мы] тождественны с Буддой»⁹.

В тридцатом свитке *Дэнтороку* в песне наставника Юэ Лай (嶽懶瓚和尚) мы встречаем следующее высказывание: «Все еще искать заслуги вовне, значит [быть] глупой деревенщиной!»¹⁰

7 и 8 строки

7. 譬えば水の中に居て	Сравнишь, с тем, кто, обитая среди воды,
8. 渴を叫ぶが如くなり	Страдает от жажды,

(II)

В шестнадцатом свитке *Дэнтороку* Наставник дзэн Тун Хуэй Гуй с горы Бай Чжао (白兆山通惠珪禪師) говорит: «страдать от жажды в реке Линь», там же встречаются подобные высказывания: «страдать от жажды на дне колодца», «сидя в воде, страдать от жажды»¹¹.

9 и 10 строки

9. 長者の家の子となりて	Словно сын из знатного дома,
10. 貧里に迷うに異ならず	Запутавший в нищих селениях.

(I)

В тексте *Дзадзэн Васан* в десятой строке автор употребляет глагол *маёу* 迷う, который мы переводим как «блуждать». В японском языке этот иероглиф помимо обычного значения «заблудиться», «блуждать», имеет значение «заблуждение»¹². Примерами конкретных «заблуждений» могут служить следующие действия: клевета, порицание, болтовня, зависть, злословие и др.¹³ В более широком смысле в заблуждении пребывают все

⁸ Там же. Р. 7.

⁹ Хакуин дзэндзи хого дзэнсю. Дай дзюсан сацу Кохикиута Дзадзэн Васан Тёбокурэ хока. С. 264.

¹⁰ Там же. С. 264.

¹¹ Там же. С. 264.

¹² *Кукай* (Кобо-дайси). Три учения указывают и направляют (Санго сиики). Пер. со старояп., комм. и исслед. Н. Н. Трубниковой. М.: Изд. Савин С. А., 2005. С. 417.

¹³ См. «Песнь о море рождений и смертей» в *Кукай* (Кобо-дайси). Три учения указывают и направляют. С. 32–37.

живые существа до момента обретения состояния будды. Именно заблуждения «мешают» увидеть живым существам их истинную природу.

(II)

В «Сутре о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы» (яп. *Хоккэкё*, 法華經, санскр. *Sad-dharma-pundarika-sutra*) в главе «Вера и понимание»¹⁴ (信解品, яп. *синкайхин*) рассказывается о сыне богатого человека, который попал в крайне трудное положение. Единственный сын одного знатного человека отправился в странствия, но, оставшись без денег, вынужден был бродяжничать. Он говорит: «Я, не зная (не узнавая) своего дома, просил милостыню у ворот отчего дома»¹⁵.

11 строка

11. 六趣輪廻の因縁は	Причина и следствие круговорота по шести путям —
--------------	---

(I)

Причина и следствие (因縁, яп. *инъэн*, кит. *инъюань*, санскр. *pratitya-samutpada*).

Причина и следствие (Н. Н. Трубникова переводит этот термин как «связь причин»). Существует двенадцать таких причин.

1. незнание (無明, яп. *мумэй*, кит. *умин*, санскр. *avidya*)
2. движение (行, яп. *гё/ику*, кит. *син*, санскр. *samskara*)
3. сознание (識, яп. *сики*, кит. *ши*, санскр. *vijñana*)
4. имя (名色, яп. *мёсики*, кит. *минсэ*, санскр. *nama-rupa*)
5. шесть оснований — органов чувств (六処, яп. *рокусё*, кит. *лючу*, санскр. *śadayatana*)
6. ощущение (触, яп. *соку/савару*, кит. *чжо*, санскр. *sparsa*)
7. восприятие (受, яп. *дзю/укэру*, кит. *шо*, санскр. *saṃjña*)
8. желание (愛, яп. *ай/итосий*, кит. *ай*, санскр. *tṛṣṇa*)
9. соприкосновение (取, яп. *сю/тору*, кит. *цюй*, санскр. *upadana*)
10. бытие (有, яп. *ю/ару*, кит. *ю*, санскр. *bhava*)
11. рождение (生, яп. *сэй/уму*, кит. *шэн*, санскр. *jati*)

¹⁴ См. Сутра о Бесчисленных Значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной дхармы. Сутра о постижении Деяний и Дхармы Бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость. С. 144–154.

¹⁵ Хакуин дзэндзи хого дзэнсю. Дай дзюсан сацу. Кохикиута Дзадзэн Васан Тёбокурэ хока. С. 265.

12. старость и смерть (老死, яп. *роси*, кит. *лаосы*, санскр. *jaramarana*)¹⁶

«Словарь терминов дзэн-буддизма» толкует этот термин следующим образом: карма-отношения, прямая причина и косвенная. В дзэн-буддизме этот термин часто отсылает к причине или взаимоотношениям¹⁷.

Круговорот — таким образом мы переводим термин *риннэ* (輪廻), так как, хотя этот термин и является синонимом понятию *сансара*, Хакуин Экаку использует не транскрипцию с санскрита, а смысловой перевод.

Сансара (санскр. *samsara*) — букв. «круговорот», «коловращение». Круг бесконечных рождений и смертей, в котором вынуждены вращаться живые существа до тех пор, пока они не достигнут нирваны. Главной характеристикой *сансары* является страдание, проистекающее либо из желания чего-либо, либо из неприятия чего-либо. *Сансара* безначальна. Нужно учитывать, что здесь не заложена идея эволюции, т.е. «переход от жизни к жизни образует не лестницу совершенствования и восхождения к Абсолюту, а мучительное коловращение и переход от одной формы страдания к другой»¹⁸. Регулируется все это законом кармы.

Шесть Путьей или Шесть Состояний (六種/ 六趣/ 六道, яп. *рокусю/ рокудо*).

Шесть «миров»-состояний. Живые существа вынуждены, бесконечно перерождаясь, блуждать по этим Шести путям до тех пор, пока они не выйдут из круга рождений и смертей.

Шесть путей подразделяются на две группы: высшее рождение и низшее рождение. Высшие рождения: боги (дэвы), асуры (воинственные небожители), люди. Низшие рождения: животные, преты (голодные духи), обитатели ада. («Низшие рождения» — они же «дурные пути», см. комментарии к строке 23).

14 строка

14. いつか生死を離るべき	Когда можно отделиться от рождений и смертей?
----------------	---

¹⁶ Кукай (Кобо-дайси), Три учения указывают и направляют (Санго сиики). С. 414.

¹⁷ The Japanese-English Zen Buddhist Dictionary. 日英禪語辭典 by Yuho Yokoi professor of English Aichigakuin University. Tokyo: Sankibo Buddhist book-store, 1991. P. 261-262.

¹⁸ Торчинов Е. А. Введение в буддизм. СПб.: Амфора, 2005. С. 31.

(II)

В другом списке, под названием «Книга Фукадзава» на этом месте написано:

早晚(イツ)カ苦ヲ遁レベキ

«Когда же мы сможем убежать от страданий». Либо мы можем перевести эту же фразу как «И утром, и вечером вынуждены убежать от страданий»¹⁹ (здесь «и утром, и вечером» в значении — всегда).

15–16 строки

15. それ摩訶衍の禪定は	Это — непрерывное созерцание-дзэн Махаяны!
16. 称嘆するに余りあり	Нет таких слов, чтобы достойно восславить.

(I)

Махаяна (摩訶衍, яп. *макаэн*, санскр. *mahāyāna*) — Великая Колесница. Дзэн Махаяны. Хакуин часто критиковал дхьяну шраваков и пратьекабудд с ее малыми плодами.

Шравака (声聞, яп. *сёмон*, кит. *шэньвэнь*, санскр. *Srāvaka*) — «слушающий голос», человек, слушающий голос учителя, проповедующего Дхарму Будды. В литературе Махаяны шравака обычно характеризуется как последователь Хинаяны (Малой Колесницы, другое название: Тхеравада).

Пратьекабудда (縁覚, яп. *энгаку*, кит. *юаньцзюэ*, санскр. *Pratyekabuddha*) — «просветлившийся [через постижение] причин», последователь Малой Колесницы, обретший просветление, постигнув буддийское учение о всеобщей причинности. Характерной чертой является то, что он никогда ни с кем не делится опытом просветления, что противоречит идее помощи другим, одной из центральных идей Махаяны.

Термин *дзэндзё* (禪定) мы переводим как «Непрерывное созерцание-дзэн». Словарь «Кодзиэн», словари терминов дзэн-буддизма в словарных статьях, посвященных этому термину отмечают, что он является синонимом термина *дзэн* (禪, санскр. *Dhyāna*). Генрих Дюмулен отмечает, что «в ранних сочинениях выражением дзадзэн и синонимичным ему *дзэндзё*

¹⁹ Хакуин дзэпдзи хого дзэнсю. Дай дзюсан сацу. Кохикиута Дзадзэн Васан Тёбокурэ хока. С. 265.

обозначалась медитация вообще»²⁰. Мы вводим в свой перевод слово «непрерывная» по двум причинам. Во-первых, т.к. Хакуин в своих трудах всегда акцентирует внимание читателя (а надо учитывать, что он ориентировался именно на учеников, т.е. людей, которые применяют на практике его наставления) на необходимости непрерывной практики. Он отмечает: «Истинный дзэн заключается не только в сидячей медитации в тишине; идти по стопам Бодхисаттв Махаяны — значит пребывать в дзэн всегда; и во время движения сохранять правильное мышление и осознанность»²¹.

Во-вторых, вводя определение «непрерывная», мы опираемся на Японско-Английский словарь иероглифов под редакцией А. Н. Нельсона, где в статье, посвященной иероглифу 定 (яп. *тэй/дзё*), в случае, когда данный иероглиф имеет чтение *дзё*, он может иметь перевод «постоянный», «непрерывный».

17 строка

17. 布施や持戒の諸波羅蜜	Все парамиты, такие как даяние и соблюдение заповедей,
----------------	--

(I)

Все парамиты (諸波羅蜜, яп. *сёхарамитцу*). *Парамита* — важнейшая категория учения Махаяны. Способность, сила, в каком-то смысле энергия, посредством которой достигается освобождение. *Парамита* — «то, что перевозит на другой берег». Обычно выделяются шесть парамит, но встречаются наборы в четыре и десять *парамит*²². В тексте встречаются названия двух парамит.

Парамита даяния (или щедрости) (布施, яп. *фусэ*, санскр. *dāna-pāramita*) — пожертвования в пользу Буддийской общины. В более широком смысле — материальные и духовные благодеяния, пожертвования вообще.

Парамита соблюдения заповедей (или следования обетам) (持戒, яп. *дзикай*, санскр. *śīla-pāramita*) — *парамита* собран-

²⁰ Дьюлуен Г. История Дзэн Буддизма. Индия и Китай. Пер. с англ. А. Кабанова. СПб.: Орис, 1994. С. 16.

²¹ Хакуин дзэндзи хо:го дзэнсю, Дай дзюсан сацу. Кохикиута Дзадзэн Васан Тёбокурэ хока. С. 266.

²² Сутра о Бесчисленных Значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной дхармы. Сутра о постижении Деяний и Дхармы Бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость. С. 491.

ности или соблюдения обетов, заповедей — следование предписаниям, выполнение которых имеет принципиальное значение для обретения нирваны.

18 строка

18. 念仏懺悔修行等	Повторение имени Будды, покаяние, разные практики,
-------------	--

(I)

Повторение имени Будды (念仏 *яп. нэмбуцу*) — распространенная практика в японских буддийских школах, особенно в школе Чистой Земли (浄土, *яп. дзёдо*). Постоянно повторяя имя Будды Амида, верующий должен обрести перерождение в Чистой Земле. В дзэн-буддизме существовала медитация на имя Будды, носившая такое название. Хакуин часто резко высказывался против практики *нэмбуцу* монахами школы дзэн, однако признавал ее возможное использование простыми мирянами.

Различные практики (修行, *яп. сюгё*) — термин *сюгё* может переводиться просто как «религиозная практика». Мы остановились на переводе «различные практики», в связи с тем, что под этим термином могут иметься ввиду несколько различающиеся практики. Так, этот термин может означать и просто жизнь в монастыре. Например, термином 修行者 (*яп. сюгёся*) обозначается человек, живущий в монастыре, но еще не принявший монастырский постриг. Есть также и значение «аскетические практики». В данном случае автор мог говорить как о монастырской жизни вообще, так и о излишне строгих аскетических практиках.

Хакуин неоднократно обрушивался с критикой на порядки, царившие в монастырях, где много времени уделялось изучению и написанию текстов, причем далеко не всегда религиозного содержания. В то же самое время он, требуя от своих учеников максимальной отдачи в практике, все же призывал их не заниматься крайне изнурительными, истощающими практиками.

19 и 20 строки

19. その品多き諸善行	Всё это — множество хороших способов,
20. 皆この中に帰するなり	Но все они к этому центру [практике дзэн] возвращаются.

(I)

В строках 17–20 Хакуин говорит о том, что в различных буддийских школах, и даже в самой школе дзэн, вобравшей в себя различные методы из других школ, существует множество различных практик, однако ни одна из них не будет столь действенна, как практика дзэн. Практикующий должен обратиться внутрь самого себя в поисках своей изначальной природы.

В своем другом произведении (*Сокко року кайэн фусэцу*) Хакуин пишет: «Если вы хотите искать Будду, то вам следует прежде всего прозреть свою истинную природу (自性 яп. дзи-сэ)²³. Без такого прозрения — какая польза от повторения *нэмбуцу* или в распевании сутр? Слово “Будда” означает “Пробужденный”. Если вы пробуждены, именно ваш собственный ум и есть Будда. Глупо искать Будду в какой-то внешней форме, вне вашего ума»²⁴.

21 строка

21. 一坐の功を成す人も	И тот, кто обрел заслугу однажды сесть в созерцание-дзэн,
---------------	--

(II)

Догэн в *Сёбогэндзо* («Сокровищница глаза истинного закона», 正法眼蔵, 1147 г.), в двенадцатой главе *Дзадзэнсин* (座禪箴) пишет: «Нужно четко понимать, что можно провести всю жизнь, путешествуя по дзэнским монастырям во всех десяти направлениях, так и не обрета плодов дзадзэн»²⁵.

В японском оригинале: 一坐の功未あらざることを²⁶.

23 строка

23. 悪趣いづくに有りぬべき	Нигде не будет дурных путей,
-----------------	------------------------------

(I)

Дурные миры (悪趣, яп. акусю) — три низших из Шести состояний, в которых живые существа вынуждены перерождаться до обретения ими состояния будды. Миры адов, мир голодных духов *претов* и мир демонов.

²³ О прозрении собственной природы Хакуин говорит в строфе 31.

²⁴ Миура И., Фуллер Сасаки Р. Коаны дзэн. Пер. с англ. Селиверстова Н. М., под ред. Пахомова С. В. СПб.: Наука, 2004. С. 70.

²⁵ Хакуин дзэндзи хого дзэнсю, Дай дзюсан сацу Кохикиута Дзадзэн Васан Тёбокурэ хока. С. 266.

²⁶ Там же. С. 266.

29 строка

29. いわんや自ら回向して	И разумеется сам, передавая заслуги другим,
----------------	---

(I)

Передавать заслуги другим (回向, яп. эхо, санскр. *parinama*) — передавать свои заслуги другим с тем, чтобы они могли достичь пробуждения²⁷.

30 строка

30. 直に自性を証ずれば	Тем самым докажет свою природу
---------------	--------------------------------

(I)

Хакуин в своем другом произведении пишет: «Если вы хотите искать Будду, то вам следует прежде всего прозреть свою «истинную» природу (自性 яп. *дзисё*)»²⁸.

(II) «Вглядываясь в свою изначальную природу, достигнешь сатори»²⁹.

В изначальном своем состоянии(природе) убедиться(удостовериться).

32 строка

32.すでに戲論を離れたり	И тогда совсем уйдет от пустых рассуждений.
---------------	---

(II)

戲論 — пустая, бессодержательная теория, оторванная от реальности³⁰.

33 строка

33. 因果一如の門ひらけ	Открываются врата единства причины и следствия
---------------	--

(I)

因果 — причина и следствие одновременны, внутри причины есть следствие, а внутри следствия есть причина. Отсутствие двойственности между причиной и следствием.

²⁷ The Japanese-English Zen Buddhist dictionary. P. 98.

²⁸ Миура И., Фуллер Сасаки Р., Коаны дзэн. С. 70.

²⁹ Хакуин дзэндзи хого дзэнсю, Дай дзюсан сацу Кохикиута Дзадзэн Васан Тёбокурэ хока. С. 266.

³⁰ Там же. С. 267.

(II)

В одиннадцатой главе *Хинсэнбу* («Глава бедных и незнатных», 貧賤部) первого раздела *Дзюцуиэнбу* («Изложение смысла кармы (связи)» 述意縁部) в шестом свитке *Сёгёёсю* («Необходимое собрание всех сутр», 諸經要集, XI в.) написано:

В текстах говорится: если хочешь знать причину [пришедшую] из прошлого, было бы естественно увидеть следствие в настоящем; если хочешь узнать следствие [что проявится] в будущем (существовании), было бы естественно увидеть причину в настоящем³¹.

34 строка

34. 無二無三の道直し	Путь не-двух не-трех идет прямо.
--------------	----------------------------------

(I)

無二亦無三の道

Путь к достижению состояния будды только один, нет ни двух, ни трех путей.

В «Сутре о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы», в главе «Уловки»³² говорится: «Среди Земли Будд Десяти направлений, только Закон одной колесницы есть, нет двух колесниц, а также нет трех колесниц»³³.

В переводе А. Н. Игнатовича:

Татхагата проповедует живым существам Дхарму только посредством Одной Колесницы Будды. Нет других Колесниц, ни двух, ни трех. Шарипутра! Так же и с Дхармой будд всех десяти сторон [света]³⁴.

В комментариях к этим строкам сказано:

Васубандху в «Упадеше к Сутре о Цветке Лотоса Чудесной дхармы» следующим образом толкует эту фразу: «[Слова] “Нет двух Колесниц” означают, что нет нирваны, обретаемой двумя “колесницами”, <...>. У “слушающих голос” и

³¹ Там же. С. 267.

³² См. Сутра о Бесчисленных Значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной дхармы. Сутра о постижении Деяний и Дхармы Бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость. Сс. 102–121.

³³ Хакуин дзэндзи хого дзэнсю, Дай дзюсан сацу Кохикиута Дзадзэн Васан Тё-бокурэ хока. С. 267.

³⁴ Сутра о Бесчисленных Значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной дхармы. Сутра о постижении Деяний и Дхармы Бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость. С. 109.

пратьекабудд нет Дхармы о нирване, потому что есть только Одна Колесница Будды»³⁵.

А. Н. Игнатович пишет, все без исключения комментарии ко второй главе говорят о совершенстве Одной колесницы, в качестве примера он приводит слова Куйцзы, который в «Открытии», ссылаясь на Сутру о Шримале, говорит: «Одна Колесница как раз и есть великая Колесница, а великая колесница как раз и есть непревзойденная Колесница»³⁶.

Но дальше Игнатович отмечает, что «в дальневосточных буддийских школах по-разному трактовалось число Колесниц и их соотношение»³⁷.

Первое толкование принадлежит Фаюаню и звучит следующим образом: одна Колесница — это колесница Будды, две Колесницы — Колесницы «слушающих голос» и «просветлившихся [через постижение] причин», три Колесницы — две вышеназванные и Колесница Бодхисаттв. Этим Колесницам противопоставляется Единая Колесница. Фаюань объясняет это тем, что прежде Будда проповедовал о Путих трех колесниц, исходя из разных способностей людей. Но это временные учения, теперь же люди обладают одинаковыми способностями, и их следует учить при помощи Единой Колесницы. Чжиин во «Фразах» пишет: «Вести с помощью трех, привести к Единой <...> Именно Одна [Колесница] и есть истинная»³⁸.

Второе толкование заключается в том, что существуют Первая Колесница, с ее помощью обучаются бодхисаттвы, Вторая и Третья (для «слушающих голос» и пратьекабудд). Игнатович отмечает, что именно эта точка зрения более распространена среди буддологов. Цзицзан, придерживавшийся этого толкования, пишет: «Из-за того, что две «колесницы» не способны познать [Истинную Дхарму], Татхагата, пребывая в Одной [Колеснице], проповедовал три и с помощью трех привел [их] к Одной»³⁹. Таким образом Будда подготавливает живые существа, если есть необходимость, двумя колесницами, впоследствии проповедует с помощью Одной Колесницы Будды. Т.е. не суще-

³⁵Там же. С. 380.

³⁶ Там же. С. 380.

³⁷ Там же. С. 380.

³⁸ Там же. С. 381.

³⁹Там же. С. 381.

ствуует ни двух, ни трех колесниц — не имеется отдельных истинных путей для боддхисатв, *шраваков* и *пратьекабудд*, а существует лишь один истинный Путь Будды⁴⁰.

35 строка

35. 無相の相を相として	[Осознав] образ как образ безобразности
---------------	---

(I)

無相の相 — реальный образ не имеет образа.

Иероглифом со 相 переводится санскритский термин *Lakṣaṇa*. Этот термин использовался в основном в буддийской схоластике (*Абхидхарма*) с целью обозначения характерного (особого идентифицирующего) свойства, либо определения характеристик бытия. Как пример, все феномены (*дхарма*) обладают тремя знаками (отпечатками): непостоянства (*анита*), страдания (*дукха*) и не-я (отсутствие самости, *анатман*). В таблицах *Абхидхармы* различные обозначения характеристик отождествлялись с различными феноменами, например: жара как обозначение характеристик огня, или твердость как обозначение характеристик земли.

В Махаяне в некоторых источниках *лакшана* вещи определяется в качестве ментальной концепции (*Викальпа*) с помощью которой мы знаем, понимаем и определяем объект, имеющий определенную воспринимаемую форму (*Нимитта*), такую, например, как обладание определенным цветом⁴¹. Иными словами, это обозначение любой ментальной конструкции. Поэтому в «Словаре терминов дзэн-буддизма» в качестве перевода термина со 相 приводится четыре варианта: 相 (санскр. *Lakṣaṇa*) 1. Форма, образ, внешний вид 2. Качество 3. Заблуждение 4. Концепция⁴².

無相 (санскр. *animitta*) — мир чистой духовности, отсутствие формы⁴³.

37 строка

37. 無念の念を念として	Осознав мысль не-мысли как мысль,
---------------	-----------------------------------

⁴⁰ Там же. С. 381.

⁴¹ Oxford Dictionary of Buddhism. P. 153.

⁴² The Japanese-English Zen Buddhist dictionary. P. 726.

⁴³ Там же. P. 479.

(I)

無念の念 — истинное мышление превосходит существующее мышление.

無念. Понятие *мунэн* (無念, кит. унянь) является одним из важнейших понятий дзэн-буддизма. Поэтому разберем его подробно. В словарях терминов дзэн мы встречаем следующие объяснения:

念 (санскр. *smṛti*, пали *saṭi*) в раннем буддизме обозначает «запоминание», применительно к медитации используется в качестве «внимательности», «осторожности», «осознания», «сохранения в сознании». Г. Дюмулен отмечает, что существует тесная взаимосвязь между раннебуддийскими практиками *saṭi* и дзэнскими методами достижения духовного сосредоточения через практику коанов⁴⁴.

無念の念 — мышление за пределами мышления и немышления⁴⁵.

В Кодзиэн:

Мунэн — отсутствие заблуждений/иллюзий. Пребывание в состоянии *мусин* (無心).

無心 : 1. Не-сознание 2. Ум без привязанностей⁴⁶.

Рассмотрим более подробно, что говорится о понятии *мунэн* в классических дзэнских текстах.

Шестой Патриарх дзэн Хуэй-нэн говорит о *мунэн*, как о самом существенном в изучении дзэн: ««Благомудрые друзья! В моих вратах Дхармы, с самых древних времен и по сию пору, все основано на "не-мысли" как главном принципе Учения»⁴⁷. Поэтому объяснению данного понятия уделяется много внимания в «Сутре Помоста Шестого Патриарха». В семнадцатой главе Сутры говорится:

⁴⁴ Дюмулен Г. История Дзэн Буддизма. Индия и Китай. С. 30.

⁴⁵ The Japanese-English Zen Buddhist dictionary. P. 475.

⁴⁶ Там же. P. 475.

⁴⁷ Сутра Помоста Шестого Патриарха (пер. Н. В. Абаева). В кн.: Абаев Н. В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. Новосибирск: «Наука», 1989. С. 187.

"Не-мысль" ("отсутствие мыслей") — это, погружаясь в мышление, не мыслить. Последовательный поток мыслей не должен останавливаться, задерживаться на чем-либо; прошлые мысли, нынешние мысли и будущие мысли мысль за мыслью должны следовать друг за другом не прерываясь. Как только одна мысль прерывается, дхарма-ка⁴⁸ отходит от рупа-ка⁴⁹. В последовательном процессе мышления не нужно останавливаться ни на какой вещи, ибо как только одна мысль, задерживается, весь последовательный поток мыслей останавливается и вызывает связанность. Если же, погружаясь во все вещи, последовательный поток мыслей не задерживается ни на чем, то связанности не будет. Поэтому-то "не-пробывание" ("отсутствие опоры") является основой. <...> "Не" означает "нет" чего? "Мысль" означает "мысль" о чем? "Не" означает отрешаться от двойственности признаков всех страстей. "Мысль" означает мыслить изначальную природу татхаты (истинной реальности). Татхата есть субстанция мысли; мысль есть функция татхаты. Если вы мыслите с уровня собственной изначальной природы (с уровня истинной реальности-татхаты), то, хотя вы видите, слышите, понимаете (осознаете) и знаете, — вы не загрязняетесь [внешними] обстоятельствами (объектами) и всегда совершенно свободны. В "Вималакирти-сутре" сказано: "Вовне можете хорошо различать все признаки дхарм, а внутри не отходите от первопринципа"⁵⁰.

Такое состояние составляет основу учения Шестого Патриарха о внезапном просветлении, это состояние можно описать как состояние непривязанности, «незагрязнения». Г. Дюмулен пишет, что дзэнские наставники отождествляют без-мыслие с всматриванием в свою природу, с проникновением во все сущее и с обретением природы будды, такое отождествление предполагает достижение *мунэн* Истинной Реальности, что равнозначно освобождению. Об этом прямо говорится в «Сутре Помоста»:

А если вы обрели освобождение, то это и есть праджня-самадхи. А пробуждение в праджня-самадхи и есть не-

⁴⁸ Дхарма-ка — «дхармовое тело Будды», абсолютный аспект бытия.

⁴⁹ Рупа-ка — "физическое тело Будды", «тело формы»; эмпирический, чувственный аспект бытия.

⁵⁰ Сутра Помоста Шестого Патриарха (пер. Н. В. Абаева). В кн.: *Абаев Н. В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае*. Сс. 187–189.

мысль (у-нянь). Что такое не-мысль? Учение о не-мысли означает: созерцая все вещи, не привязываться к этим вещам, попадая во всевозможные обстоятельства, не попадать в зависимость от этих обстоятельств, всегда держать свою собственную природу чистой, <...>, свободно приходить и уходить. Это и есть праджня-самадхи, и [когда достигнута] свобода и спасение, [это] называется практикой не-мысли <...>. Тот, кто пробудился во внезапное учение о не-мысли, достигает состояния Будды.

Т.е. обретение состояния *мунэн* (не-мысль) оказывается обретением состояния будды. Мысль переходит от одного объекта к другому, ни на чем не задерживаясь.

Ум не-ума⁵¹: как пишет Такуан Сохо⁵², это «ум, не сознающий самого себя, которому совершенно не мешают никакие омрачения. <...> Он всегда течет, никогда не задерживается, нигде не застывает. <...> Не-ум ничего не держит в себе».

Подобным образом о *мунэн* говорит и последователь Шестого Патриарха, один из выдающихся учителей Южной школы Шэнь Хуэй: «Оставить бытие и не-бытие, забыть про Срединный Путь — это будет без-мыслием (*мунэн*). Без-мыслие — это единая мысль; единая мысль означает: знать все; знать все — это глубочайшая Совершенная Мудрость (*праджняпарамита*), а глубочайшая Совершенная Мудрость — это дзэн Совершенно-го (如来禪 *нэрай дзэн*)»⁵³.

Линь-цзи говорит: «Так успокойте же мысли беспрестанно ищущего сознания, и вы ничем не будете отличаться от Патриарха-Будды»⁵⁴.

Попадая во все ситуации, не быть загрязненным — это называется "не-мысль". В своих мыслях отрешайтесь от обстоятельств; находясь среди вещей, не порождаете мыслей о них. Если вы не будете думать обо всем множестве вещей, то все мысли будут отброшены. И когда [дис-

⁵¹ Д. Т. Судзуки считает 無念 и 無心 синонимами, такого же мнения придерживаются западные исследователи Г. Дюмулен и Дж. Жерне. Жерне считает *мунэн* эквивалентом *мусин*, когда последний термин используется для перевода санскритских терминов *аччита* или *аччитака*. Судзуки переводит *мусин* как «не-ум», *мунэн* как «не-мысль». Жерне переводит *мунэн* как «отсутствие мысли».

⁵² Такуан Сохо (1573–1645) — монах Риндзай-дзэн.

⁵³ Цит. по Дюмулен Г. История Дзэн Буддизма. Индия и Китай. С. 170.

⁵⁴ The Recorded Sayings of Ch'an Master Lin-Chi Hui-chao of Chen Prefecture. Compiled by his humble heir Hui-jan of San-sheng. P. 7.

курсивное] мышление прекратится, вы уже не будете перерождаться в других местах⁵⁵.

Эта «пустотность ума» относится ко всем видам деятельности, которые мы можем выполнить, например к танцу. В любых действиях важно забыть свой «ум» и стать одним целым с тем, что вы делаете⁵⁶.

39 строка

39. 三昧無礙の空ひろく	Широко небо беспрепятственности Самадхи!
---------------	---

(I)

Самадхи — в японских буддологических исследованиях часто трактуется как состояние «погруженности», обретаемое в результате медитации, т.е. *дхьяна* — средство, *самадхи* — результат, однако встречается толкование (с опорой на ряд санскритских текстов), согласно которому *самадхи* — то же самое, что *дхьяна*, т.е. фокусирование внимания на одном объекте, но с большей интенсивностью⁵⁷.

(II)

Самадхи (三昧, яп. *саммай*) — состояние, когда войдя в дзадзэн, главное и второстепенное становятся одним. Из него приходит истинное понимание.⁵⁸ (истинная мудрость – см. следующий комментарий).

40 строка

40. 四智円明の月さえん	Сияет луна совершенного света Четырех Мудростей!
---------------	---

(I)

四智 — четыре типа мудрости Будды.

1. Мудрость-зеркало великого совершенства («Мудрость подобная зеркалу»), где Будда безупречно отражает все вещи.

⁵⁵ Там же. С. 15.

⁵⁶ *Судзюки Д. Т. Дзэн и японская культура*. С. 128.

⁵⁷ Сутра о Бесчисленных Значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной дхармы. Сутра о постижении Деяний и Дхармы Бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость. С. 496.

⁵⁸ Хакуин дзэндзи хого дзэнсю, Дай дзюсан сацу Кохикиута Дзадзэн Васан Тёбокурэ хока. С. 268.

2. Мудрость равенства («Мудрость равностная»), с помощью которой Будда идентифицирует все вещи и все существа.

3. Мудрость высшего наблюдения («Мудрость познающая по отдельности»), с помощью которой Будда разъясняет всем живым существам Дхарму, в соответствии с возможностями каждого.

4. Мудрость различного проявления, («Мудрость осуществляющая деяния»), с помощью которой Будда ведет все существа, проявляя себя различными путями⁵⁹.

Понятие четырех мудростей возникает и развивается в школе Сингон, где четыре мудрости соотносятся с четырьмя сторонами света и четырьмя Буддами.

42 строка

42. 寂滅現前するゆえに	Поскольку наступает успокоение и прекращение [страданий] прямо сейчас,
---------------	--

(I)

寂滅

Термин, который использует в этой строке Хакуин, является синонимом транскрипции с санскрита слова *нирвана*, японское *нэхан* (涅槃), однако автор вновь, как и в случае с понятием *риннэ* — круговорот, использует смысловой перевод — успокоение и прекращение [страданий].

(II)

寂滅現前 — В 14-м свитке «Нирвана сутры»⁶⁰ говорится: «Все явления изменчивы (пребывают в изменении), это закон рождения и исчезновения, когда исчезает и рождение, и исчезновение, грусть исчезает, наступает радость». Там, где исчезает и рождение, и смерть, проявляется истина покоя и нирваны⁶¹.

43–44 строки

43. 当处即ち蓮華国	Именно здесь и есть Лotosовая Земля,
44. 此の身即ち仏なり	Именно это тело и есть Будда!

⁵⁹ The Japanese-English Zen Buddhist dictionary. P. 629.

⁶⁰ Махапаранирвана — сутра. Сутра о Великой Нирване Гаутамы Будды (избранные главы). Пер. с англ. и коммент. Ф. В. Шведковского, под ред. В. П. Григорьевой. М.: «Триада», 2005.

⁶¹ Хакуин дзэндзи хого дзэнсю, Дай дзюсан сацу Кохикиута Дзадзэн Васан Тёбокурэ хока. С. 268

(II)

當所即蓮華国、此身即佛なり— Амида внутри нас (внутри нашего тела) и есть Будда Амида, Чистая Земля внутри нас и есть Чистая Земля. Амида это не где-то в Западной Стране Земель Будд и Бодхисаттв, а именно здесь и есть Чистая Земля — так понимаем (надо понимать). Этот мир (санскр. *Sabha*) и есть нирвана⁶².

(III)

Вот, что говорит Линь-цзи: «Следующие Пути! То, как я это вижу, мы ничем не отличаемся от Шакьямуни!»⁶³

⁶² Там же. С. 268.

⁶² Там же. С. 268.

⁶³ The Recorded Sayings of Ch'an Master Lin-Chi Hui-chao of Chen Prefecture. Compiled by his humble heir Hui-jan of San-sheng. P. 7.

Развитие семантического образа моста в культурном пространстве города — от Эдо к Токио

К. А. Лещенко

(ИСАА МГУ)

*Человек носит в себе свой город,
он хранит его в своем сердце, как
дерево — семечко.*

Антуан де Сент-Экзюпери

I.

Жанр городского пейзажа в гравюре *укиё-э* выходит на первый план еще в начале XIX в. Это было одним из новых веяний в развитии гравюры в результате изменения общего характера городской культуры под влиянием ряда исторических факторов. Развитию жанра способствовала популярность так называемых «путеводителей по знаменитым местам» (*мэйсёки* и *мэйсёдзуэ*) — они стали популярны в живописи и книжной графике еще в XVII в., но в XIX в. их популярность постоянно росла в связи с ослаблением ограничений передвижения по стране и увеличением количества путешественников [3; с. 11–12]. При работе над путеводителями художники *укиё-э* приобрели бесценный практический опыт, который вкупе с прогрессом в книгопечатании, увеличением количества издательств и широким спросом путешественников на изображения города Эдо, покупавшихся как памятный сувенир, способствовал созданию все большего количества гравюр по Эдо. Все это вместе способствовало формированию «общенациональных образов Эдо», а точнее, канонов изображения его городского пейзажа.

Традиция изображения Эдо во многом была сформирована художниками, создававшими в XVII–XIX вв. путеводители по Эдо, в частности, «Эдо мэйсёки» (1662 г., иллюстратор Асаи Рёи), «Эхон Эдомиягэ» (1768 г., иллюстратор Нисимура Сигэнага (первое издание — 1753 г.)), «Сумидагава рёган итиран» (1781 г., иллюстратор Кацусика Хокусай), «Эдо мэйсё ханагоё-

ми» (1827 г., иллюстратор Ока Сантё) и др. Все они стали веками на пути формирования канонов изображения Эдо. Особенно выделить в этом ряду необходимо путеводитель «Эдо мэйсёдзуэ» (создан в 1834–1836 гг., иллюстратор Хасэгава Сэттан), изображения из которого стали своеобразным канонem для художников пейзажной гравюры второй половины XIX в., в частности Андо Хиросигэ (1797–1858), а затем и художников периода Мэйдзи.

Исследователь Дональд Мэйниг (Donald Meinig) вводит понятие «символического пейзажа» — пространства, «которое жители с любовью признают, которое вызывает положительные образы данного места и которое является частью «живописного наследия» в культуре народа. <...> Это пространство отражает совместно используемый набор идей, воспоминаний и чувств, который связывает людей в единую общность» [21; с. 57].

Практически все «символические пейзажи» Эдо в основном связаны с «нижним» городом Ситамати, районом, расположенным между сёгунским замком и заливом и заселенным мелкими самураями, торговцами и ремесленниками (*тёнин*). Он считался деловым и торговым центром города, а также олицетворял собой истинный дух Эдо, его самобытную городскую культуру. Со Ситамати связано подавляющее большинство изображений городского пейзажа Эдо. Художники жанра *укиё-э* популяризировали этот район своими гравюрами. Некоторые элементы пейзажа на них повторяются особенно часто: людская толчая на улицах, оживленное движение на каналах и реках, праздничные гуляния, полные жизни «веселые кварталы», торговые лавки, храмы и святилища. И связывают внутренне это пространство именно мосты, практически неизменно присутствующие на гравюрах с городским пейзажем [21, с. 60].

Как подчеркивает исследователь О. А. Лавренова, «творческая элита любой из национальных культур закрепляет в своих произведениях уже существующие географические образы <...> и символы, определяющие восприятие пространства» [7; с. 62–63]. Постоянное изображение мостов Эдо на гравюрах *укиё-э* доказывает, что мосты являлись и символом города, и частью его «символического пейзажа».

Изучение символов города — это способ понять, как город развивается и меняется, изучить его во всей комплексности,

ведь каждый символ может помочь узнать многое о биографии города, его социальной истории и ценностях [21; с. 56].

Гравюры с изображением моста в городском пейзаже и Эдо и Токио столь многочисленны, что для данного исследования, целью которого является выявление основных этапов развития семантического образа моста в культурном пространстве Эдо и Токио, были проанализированы только некоторые гравюры известных художников периодов Эдо и Мэйдзи (рассмотрено по 100 гравюр каждого периода, выбор осуществлялся по наличию моста на гравюре, безотносительно указания названия моста в названии гравюры). Из художников периода Эдо были выбраны Андо Хиросигэ (1797–1858), Ока Сантё (?–1828), Хасэгава Сэттан (1778–1843), Хокудзю Сётэй (1763–1824), Кацусика Хокусай (1760–1849), Нисимура Сигэнага (1697–1756), Асаи Рёи (1612–1691). Из художников периода Мэйдзи — Утагава Хиросигэ III (1842–1894), Кобаяси Киётика (1847–1915), Ямамото Сёкоку (1890–1966), Утагава Кунитэру II (1830–1874), Кобаяси Икухидэ (?–1895), Иноуэ Ясудзи (1864–1889), Отиаи Ёсики (1833–1904), Цукиока Ёситоси (1839–1892), Утагава Кунитоси (1847–1899), Ёсай Нобукадзу (1874–1944), Нагасима Сюнгё (1850–1910), Хасимото Тиканобу (1838–1912).

II.

Прежде чем говорить об этапах формирования семантического образа моста в культурном пространстве, необходимо подробнее рассмотреть особенности формирования городского пейзажа, в частности, на природно-географических особенностях города Эдо (Токио), поскольку, как указывает историк Г. Б. Навлицкая, «не менее важным оказывается <...> для складывания физической структуры города его географическая характеристика. Специфика ландшафта <...> обычно выступает в числе тех основных составляющих, которые формируют генетический код городского пространства, в значительной части сохраняющийся в его дальнейшем историческом развитии» [13; с. 204]. Кроме того, именно географические особенности Эдо во многом определяли важность моста как элемента городского культурного пространства, интересующего нас с точки зрения тематики данной работы.

Город Эдо, ставший в XVII в. резиденцией сёгунов династии Токугава (1603–1867) и административным и политическим центром страны, вырос из рыбацкой деревушки, расположен-

ной в устье реки Сумидагава. Таким образом, река в Эдо изначально была главной субстанцией, влиявшей на формирование городских районов, развитие экономики и транспорта. Кроме того, водная стихия имела огромное влияние на духовную жизнь горожан, можно сказать, была важнейшим элементом складывания культуры Эдо [30; с. 160].

На водном транспорте держалась экономика — город был опутан сетью каналов. Вдоль их берегов были сооружены пристани и пирсы, формируя прибрежные зоны коммерческой активности. Через все эти водные преграды сооружались мосты. Таким образом, история города неразрывно связана с мостостроением [2; с. 5]. Сооружение мостов началось с первых дней — самый первый мост через реку Сумидагава, Сэндзюоохаси, был возведен в ноябре 1594 г. [31; с. 18].

Развитие города было бы невозможно без мостов. Мосты изначально играли принципиально важную роль в связывании разных районов города, обеспечении его целостности и формировании неповторимого облика, став неотъемлемой частью пейзажа Эдо, а затем Токио, любимым сюжетом многих художников [2; с. 5]. Мосты в Эдо имели также совершенно особые культурные и семантические функции.

В первую очередь рассмотрим символические значения моста, сформированные самой пространственной структурой города. Как и в других призамковых городах, структура Эдо была до определенной степени задана не только природными условиями, но и логикой жилищной сегрегации в соответствии со структурными особенностями сословной системы. В частности, замок сёгуна и окружавшие его усадьбы *даймё* (высшего слоя феодалов, непосредственно подчиненных правительству) были отделены от городских кварталов, где жили торговцы и ремесленники (*тёнин*) целой системой ровов и каналов. Таким образом, ров в Эдо разделял пространство администрации — военного сословия (*бука-ти*) и пространство производства — простонародья (*тёнин-ти*), что явилось пространственным выражением сословной структуры общества. Следовательно, в период Эдо мосты через ров символически соединяли между собой целые сословия.

Когда же в 1869 г. в Эдоский замок переехал император и место стало называться Императорский дворец (*Кокё*), мост

стал символически соединять сакральное и профанное пространства. Главный мост, соединявший эти пространства, назывался Нидзюбаси, «двойной мост» — за двойные опорные балки, поддерживающие его. В 1887 г. на месте деревянного моста был построен каменный. На гравюрах периода Эдо изображение моста встречается не так часто. В период Мэйдзи его изображение всегда было связано с торжествами и парадными выездами императора в столицу (Рис. 2). Вид моста до реконструкции запечатлен на гравюре Кобаяси Киётика (Рис. 1).

III.

Следующее символическое значение моста связано с духовной жизнью горожан. Именно на пространстве вокруг мостов и на прибрежной полосе в Эдо концентрировалась, принимая различные формы, самая разнообразная социальная деятельность [30; с. 157]. Ее можно разделить на две обширные группы — деятельность, связанная с экономикой и товарооборотом, и деятельность, связанная с культурой и развлечением. Говоря о последней, американский историк Генри Смит вводит определение «глубинной структуры» водной стихии (*deep structure of water*), которая была характерна именно для Эдо (в отличие от других прибрежных городов Японии) и являла собой функцию реки как посредника для общения и совместного отдыха.

Квинтэссенцией этой «глубинной структуры воды» без преувеличения можно назвать реку Сумидагава [29; с. 24]. В начале периода Эдо река Сумидагава была восточной границей города, но после крупнейшего пожара Мэйрэки (1657 г.) власти приняли решение заселить и левый берег реки, чтобы уменьшить плотность населения и городской застройки. Именно с этого времени река Сумидагава начинает превращаться в одного из «творцов» культуры Эдо [29; с. 26–27]. Огромное количество гравюр с изображением реки Сумидагава говорит о том, что в Эдо сформировалась культура, теснейшим образом связанная с водой.

Особое значение реки Сумидагава в культурной сфере особенно проявлялось в тех местах, где ее пересекали мосты. Одним из старейших мостов через реку был мост Рёгокубаси — «мост двух провинций», построенный в 1661 г. в ходе заселения левого берега реки. На примере освоения пространства вокруг обоих концов моста (*хасидзумэ-но кукан*) Рёгокубаси можно проследить этапы

складывания семантического образа моста как места освобождения горожан от «оков повседневности».

После пожара 1657 г. на западной стороне моста был устроен пустырь — противопожарная полоса (*хиёкэ-ти*) (таких пустырей в городе было сделано несколько, самый первый появился возле моста Эдобаси). Вдоль пустыря выстроились мелкие ларьки и лавки, началась оживленная торговля, стали открываться цирюльни, чайные дома, притоны. Так с начала XVIII в. здесь формируется центр развлечения, освобождения и самовыражения (т.н. *сакариба*). Пустырь возле моста Рёгокубаси назывался «широкая аллея» (*хирокодзи*), и к середине XVIII в. здесь сложилась «главная *сакариба*» в городе, настолько заполненная палаточными лавками, чайными домами, балаганными театрами, что напоминала лабиринт. Здесь собирались и уличные артисты, торговцы вразнос и т.п. Все это создавало несколько площадную, протонародную, при этом заряженную энергией толпы атмосферу.

Сам мост Рёгокубаси, таким образом, воспринимался как символический «вход» в эту атмосферу. Под мостом располагалась станция проката лодок, где можно было взять напрокат прогулочную лодку *якатабунэ*, а немного севернее от моста находилась стоянка маленьких и быстроходных лодок *тёки*, на которых можно было добраться до «веселого квартала» Ёсивара. Также Рёгокубаси был местом проведения самых красочных городских празднеств, собиравших тысячи людей, например, праздник «открытия реки» (*кавабираки*) в июле, когда на реке открывали пассажирскую навигацию.

Таким образом, мост Рёгокубаси стал важнейшим публичным пространством Эдо, где, с одной стороны, пересекались и свободно вращались людские и информационные потоки [24; с. 56], а с другой был «вход» в мир удовольствия, праздника и веселья, стиравшего все сословные и социальные различия. Дзиннай Хидэнобу называет этот мир пространством «бессвязия» (*муэн*), которое даровало людям условную «свободу» [30; с. 121]. Берега рек, мосты и площадки перед мостами стали особым пространством, которое, хотя и находилось в ведомстве правительства (*бакуфу*), но имело статус «островка свободы», где людям давалось разрешение на различные социальные действия, на возможность условного бег-

ства из-под гнета ограничений существующего общественного строя [30; с. 133, 139].

Как указывает Генри Смит, мост Рёгокубаси, будучи воплощением «глубинной структуры» водной стихии, изображался на гравюрах периода Эдо чаще всех других городских объектов [29; с. 24]. Особенно характерно, что изображается мост чаще всего именно в связи с праздником *кавабираки*, и толпы людей на берегу и на мосту, а также фейерверк в ночном небе над мостом стали для художников XIX в. своего рода каноном изображения моста (Рис. 3–4).

В японской культуре пространство имеет тенденцию умело разделяться на пространство повседневности (*нитидзё*) и неповседневности (*хинитидзё*), причем это может быть одно и то же пространство. Как указывает исследователь Т. Хидака, в отличие от западного принципа, при котором каждое пространство в доме создается для служения какой-то одной цели, азиатская концепция позволяет изменчивой характеристике пространства устанавливаться и определяться по-разному, в зависимости от способа и времени использования. В японском доме нет комнат, служащих только какой-то одной цели, и любое пространство в нем является промежуточным, способным — и всегда готовым — к подвижности, трансформации. Эта японская концепция архитектурного пространства показывает истоки понимания японцами и городского публичного пространства как подвижного и задаваемого не физическими параметрами, а социальными нуждами [22; с. 109].

Само существование центров развлечения *сакариба* как «островков свободы» в Эдо было возможно, не в последнюю очередь, благодаря этой концепции, поскольку зоны повседневности и неповседневности были отделены друг от друга больше ментально, чем физически. Мосты же были тем местом, где обе эти сферы жизни — будничная и праздничная — пересекались [29; с. 27]. Таким образом, мосты в некотором смысле выражали систему ценностей эпохи (*дзидай-но катикан*) [30; с. 157]. Это их свойство будет иметь решающее значение в период Мэйдзи.

IV.

Нельзя не сказать и о явлении, которое Генри Смит назвал одной из самых больших загадок в культуре Эдо. Эдоский залив

был формальной водной границей города и портом, через который из западных районов Японии доставлялось множество товаров, таких как рис и хлопок. Также во многом именно благодаря осушению земель в заливе шло расширение площади «нижнего» города. При всем этом, Эдоский залив всегда был инертным, даже отрицательным объектом в культуре города, что удивительно противоречило его практическому значению. Швейцарский посланник Аймэ Гумберт, посетивший Эдо в 1863–1864 гг., писал:

Ни один город не выглядит более негостеприимным, чем Эдо, если смотреть на него со стороны моря. Оттуда он выглядит обширным парком, вход в который воспрещен. Взгляд не может различить ничего, что соответствует нашему представлению о портах, где есть пристани и причалы. Здесь же только ряды укреплений из базальтовых столбов, и нет ничего, что служило бы приглашением причалить и сойти на берег.

[29; с. 24].

Генри Смит также указывает, что не было никакого другого места в городе, которое отталкивало бы обычного жителя Эдо более, чем широкий морской залив. И самое большее, что испытывали к нему жители, — чувство благодарности за ежедневный щедрый улов рыбы и моллюсков [29; с. 25].

В поразительном контрасте с отчужденностью Эдоского залива предстает перед нами река Сумидагава, источник «истинного радушия и гостеприимства» в культуре Эдо.

Из 118 гравюр серии «Сто видов Эдо» (1856–1858) художника Андо Хиросигэ, которую, вероятно, без преувеличения можно назвать «энциклопедией городского пейзажа Эдо середины 19 в.», на 46 гравюрах изображена река (из них река Сумидагава — на 19) и лишь на 12 изображен Эдоский залив.

Чтобы дать объяснение этому культурному феномену, необходимо подробнее рассмотреть, что собой представлял для японцев «идеальный» пейзаж.

Историк Хигути Тадахико указывает, что в Японии издревле идеальной средой обитания считались равнинные долины с реками, берущими начало в ближайших к долине горах [23; с. 85]. Именно такой пейзаж исконно являлся для японцев «пейзажем,

в котором возможно жить» (*икирарэру кейкан*) [33, с. 58], в котором они обретали чувство безопасности и считали предпочтительным. И именно с ним как с определенным критерием обитатели склонны были постоянно соотносить пейзаж, существующий вокруг них. Так выражается желание человека обрести чувство безопасности в том пространстве, в котором он находится в данное время.

Таким образом, можно говорить о том, что «изначальный» идеальный японский пейзаж (*гэнфукэй*) тесно связан с присутствием в нем горы, иначе говоря, выраженной вертикали. Необходимость иметь зрительный образ вертикали, по словам исследователя И. Г. Яковенко, относится к витальным психологическим потребностям человека, поскольку семантически «вертикаль соотносится с сакральным, горизонталь корреспондирует с профанным. <...> Протяженность горизонтали связывается со смыслами имманентного. Вертикаль же связана с трансцендентным. Целостность человеческой личности требует (*выделено И. Г. Яковенко*) выраженного в зрительных образах баланса сакрального и профанического, имманентного и трансцендентного. <...> Поэтому люди, создающие города, а значит и цивилизации, максимальный комфорт испытывают в ландшафте, где вертикали пропорционально соотносены с горизонталями» [20; с. 289].

Исходя из этого, историк Киририки Синдзиро высказал предположение, что «нижний» город Ситамати, распланированный сразу после основания Эдо в конце XVI в., был сознательно ориентирован на холмы Яманотэ — в качестве ближней зрительной вертикали, и на горы Фудзи и Цукуба — в качестве дальней. Гора Фудзи находится на достаточно большом расстоянии от города (почти 100 км от моста Нихомбаси — точки отсчета расстояний в городе), поэтому могла присутствовать в поле обзора жителей лишь как очень небольшой (дими́нутивный) объект; однако ее символизм был столь силен и к тому же подкреплен религиозным культом поклонения, что сама гора постепенно превратилась в фокусную точку вертикали в пейзаже Эдо [29; с. 21].

Традиционные формы японской архитектуры показывают, что ее основное направление было «вширь» а не «ввысь», поэтому в окружающий пейзаж Эдо были вписаны ровные ряды не-

высоких (одно- и двухэтажных) строений. А прорезали линию городского горизонта (помимо гор Фудзи и Цукуба) башни сёгунского замка, пожарные вышки и массивные здания буддийских храмов и пагод [29; с. 21–22].

Нельзя не сказать и о японской художественной традиции изображения горы в тесной связи с водной стихией. Поскольку мост в городском пространстве неразрывно связан с водным объектом (даже если самого объекта на гравюре не видно), здесь можно говорить о таком художественно-культурном явлении, как перенос в антропогенную среду заимствованного из Китая традиционного канона пейзажной живописи — *сандзуй* («горы и воды»). Этот китайский термин (кит. *шаньшуй* — «пейзаж») выражал главный космогонический принцип единства и противоположности двух начал: *инь* (темное женское начало — олицетворялось водой) и *ян* (светлое мужское начало — олицетворялось горой или камнем). Оба объекта в пейзаже выражали общую конструктивную схему природы, где горы — ее «скелет», а вода — ее «кровь». Эта схема имеет богатейшее воплощение с периода Средневековья.

Таким образом, изображая мост и, соответственно, водную стихию, художники периода Эдо изображали и гору, следуя традиционному канону. Как известно, именно традиционализмом обуславливается «жизнеустойчивость» японского искусства, в котором бережно сохранялись традиции прошлых эпох. Художники периода Мэйдзи также останутся верны канону *сандзуй*.

Говоря о водной стихии в пейзажах *сандзуй*, следует иметь в виду, что речь идет о пресной воде, которая является категорией, совершенно отличной от морской воды. Возможно, поэтому Эдосский залив изображался художниками гораздо реже, чем городские реки.

Если применить все вышесказанное к отношению и восприятию жителями Эдо залива, можно предположить, что залив был так нелюбим еще и за отсутствие зрительной вертикали и мостов. Помимо того, что мосты сами по себе являлись в некотором смысле зрительной вертикалью, напрашивается вывод, что они были еще и тем местом, откуда жителю Эдо открывался наиболее комфортный, «идеальный» для зрительного восприятия японца вид — ровные ряды жилых кварталов, окрестные равнины, прорезающие их горизонталь пожарные вышки, храмы, пагоды, башни сёгунского замка, дальние холмы и гора Фудзи.

V.

Именно такой городской пейзаж многократно воспроизводится в путеводителе первой половины XIX в. «Эдо мэйсёдзуэ», изображения городского пейзажа которого стали своеобразным каноном для художников второй половины XIX в. и даже начала XX в.

В семи свитках путеводителя содержится 731 изображение, мосты присутствуют на 137 (примерно на каждом пятом). На 36 и 37 пейзажах показаны мосты, ведущие соответственно к храмам и святилищам. Здесь, как и в случае с мостом перед дворцом императора, мосты связывают между собой сакральное и профанное пространства. На 19 изображены мосты на городских окраинах, на 45 — мосты внутри оживленных торговых кварталов. и в том и в другом случае они связывают между собой разные берега рек и торговых каналов, помогая создать образ городского пространства «как дискретного, но не разорванного» [16, с. 6] (Рис. 5–6).

Из художников жанра *укиё-э* середины XIX в. настоящим «певцом» городского пейзажа Эдо можно назвать Андо Хиросигэ. В своем творчестве он продолжал традицию точной передачи деталей, характерной для большинства художников *укиё-э*. Это видно на воспроизведении им топографических подробностей ландшафтов, изображении особенностей архитектуры храмов и замков, конструкций деревянных и каменных мостов, формы лодок и судов и даже надписей на придорожных указателях. Подобные этнографические подробности определили историческую ценность гравюр Хиросигэ как памятника культуры [3; с. 44]. За всю жизнь художник создал больше семидесяти серий на тему Эдо, а его последняя и самая многочисленная серия — «Сто видов Эдо» — была издана накануне смерти художника. Эти гравюры с видами Эдо завоевали большую популярность и у самих жителей столицы, и у приезжих. Издатели требовали у Хиросигэ новых работ с пейзажами города, где с почти документальной точностью показаны улицы, дома и кварталы, достопримечательности. Его гравюры мгновенно раскупались в лавках, жители других местностей увозили их на память об Эдо [34; с. 154].

Некоторые сюжеты и планы построения пейзажа были взяты художником из «Эдо мэйсёдзуэ». Очевидно, они были особенно

близки ему и любимы жителями. Вот лишь некоторые из так называемых «аналогичных» пейзажей (Рис. 7–12).

Как пишет историк А. Н. Мещеряков, «постоянное удержание в поле зрения культуры тех или иных особенно «прекрасных» ландшафтов привело к потребности создания <...> пространственных моделей. Это и плоскостное изображение известных пейзажей (живопись). <...> Частое и последовательное употребление топонимов <...> приводит к тому, что их корпус прочно входит в словарь культуры, <...> и потому называние того или иного топонима было призвано вызвать устойчивые ассоциации» [9; с. 302–303]. Именно это было главным, что ценили эдосцы в гравюрах жанра *Эдомэйсё-э* (гравюры достопримечательностей Эдо), — не столько оригинальность композиции и даже не топографическую точность, а стандартизированный образ каждого места и его узнаваемость, навещающую ряд ассоциаций у современников [34; с. 154].

VI.

Наличие «аналогичных» пейзажей у Хиросигэ (и других художников) демонстрирует преемственность традиции, т.е. наличие сложившейся за два с лишним столетия — с момента основания Эдо и до появления гравюр Хиросигэ — определенной формы изображения достопримечательности (*мэйсё*). Это имеет прямое отношение к вопросу о семантическом образе моста, поскольку именно существование аналогичных изображений моста у разных художников говорит о закреплении того или иного символического значения.

В данном контексте нельзя не упомянуть еще об одном семантическом образе моста, характерном для периода Эдо, хотя речь пойдет только о мосте Нихомбаси. Один из крупнейших японских исследователей творчества Андо Хиросигэ, Окубо Дзюньити, в своей работе «Хиросигэ и пейзажная гравюра *укиё-э*» [24] называет мост Нихомбаси символом политической и экономической мощи города Эдо.

На основе анализа многочисленных серий гравюр, исследователь указывает, что уже с XVII в. мост изображался на гравюрах и в путеводителях как достопримечательность города (*мэйсё*). Мост действительно имел важнейшее значение для города, был центром торговой активности. Именно возле него сформировался один из первых рынков. Он считался точкой отсчета расстояний

на пяти расходящихся от него главных дорогах (трактах) страны. Пространство перед мостом (*хасидзумэ-но кукан*), где сходились дороги и всегда было многолюдно, стало своеобразной городской площадью. С 1606 г. на западной стороне моста была установлена доска приказов (*косацу*). На восточной стороне моста было место, где перед прохожими выставлялись преступники — на всеобщее осуждение. В какой-то степени это место не по форме, но по своему значению действительно напоминало европейскую площадь [24; с. 56].

В путеводителе 1662 г. «Эдо мэйсёки» (иллюстратор Асаи Рёи) изображение моста Нихомбаси находится в самом начале, сразу за изображением замка Эдо. Здесь взгляд художника направлен прямо на мост и пространство перед ним (*хасидзумэ-но кукан*), при этом отсутствует задний план. Однако в этом сборнике все изображения отличаются фрагментарностью, направленностью непосредственно на объект и практически полным отсутствием перспективы.

Между тем, в иллюстрированном сборнике достопримечательностей Эдо 1768 г. «Эхондзоку Эдомиягэ» (иллюстратор Нисимура Сигэнага) на гравюре с изображением моста Нихомбаси появляется задний план, где из-за белых облаков выглядывает замок Эдо, а на горизонте — гора Фудзи. Исследователи, в частности, Судзуки Дзюдзо, утверждают, что это одно из самых первых изображений Нихомбаси, где на заднем плане появляются замок Эдо и гора Фудзисан [34; с. 132] (Рис. 13–14).

В выходявшем ежегодно с 1765 по 1850-е гг. сборнике стихов «Хайфу Янагидару» за 1833 г. есть стих, в котором говорится, что если встать на середину моста Нихомбаси и посмотреть на запад, то на фоне безоблачного неба вы увидите величественный вид Эдоского замка и прекрасный контур горы Фудзи. Такое описание, указывает Окубо Дзюнъити, скорее всего, появилось в условиях уже существующего канона изображения моста Нихомбаси, за которым виднелись замок и гора [34; с. 133].

Андо Хиросигэ остается верным канону на протяжении всего творческого пути. Можно указать как минимум шесть классических изображений моста Нихомбаси с замком Эдо и горой Фудзи на заднем плане, выполненных Хиросигэ (Рис. 15–20).

Этот канон соблюдается и другими художниками данного периода. Приведём лишь два примера (Рис. 21–22).

Как отмечает Окубо Дзюнъити, с середины XVIII в. изображения моста стали неотъемлемой частью практически любой серии гравюр с видами Эдо, а к середине XIX в. можно говорить о складывании канонического пейзажа, на котором запечатлен мост Нихомбаси с замком Эдо и горой Фудзи на заднем плане. Это, по мнению исследователя, указывает на то, что у коренных жителей города сложилось определенное «самосознание эдосцев» (*эдодзин тоситэ-но дзикаку*). Нельзя не заметить, что мост на гравюрах почти всегда располагается по центру, притягивая внимание зрителя.

Окубо Дзюнъити связывает это с тем, что к середине XIX в. у жителей Эдо на фоне экономического подъема и культурного процветания сложилось осознание своего главного, центрального места в стране. А почти обязательное присутствие на гравюрах с мостом замка Эдо, символа сёгунской власти, и горы Фудзи — также священного для города объекта, некоторые исследователи называют заключенным в гравюре посланием. Все три объекта, изображаемые вместе, символизировали военную силу и экономическую мощь города, недаром почти на всех гравюрах Хиросигэ изображает и белые ряды прибрежных торговых складов [34; с. 202]. Внутренний смысл этих гравюр, по мнению Окубо Дзюнъити, заключается в том, что город хотел именно таким (сильным и богатым) показать себя остальной Японии, ведь изображение — это своего рода автопортрет города. [34; сс. 216, 218].

Завершая тему изображения моста в период Эдо, можно сказать, что к концу периода были сформированы каноны изображения городского пейзажа Эдо и моста как одного из его неотъемлемых элементов. Благодаря той центральной роли, которую играли мосты в экономической и культурной жизни города, на гравюрах они обычно также изображались в центре, являясь символом процветания, движения и энергии.

VII.

В конце 1867 г. кончилась эпоха правления сёгунов Токугава и была восстановлена императорская власть, учреждено новое правительство. В 1869 г. город Эдо получил новое имя Токио и официальный статус столицы государства, став местом проживания императора.

Этот государственный переворот и последовавшие за ним реформы получили в истории Японии наименование «Обновление годов Мэйдзи» (*Мэйдзи исин*). Возглавляемое императором новое правительство в 1871 г. провозгласило курс, направленный на превращение Японии в современное государство, — *буммэй кайка* («просвещенная цивилизация»). Всестороннее преобразование шло по европейскому образцу, и суть его в итоге сводилась к широкому, целенаправленному заимствованию западной культуры, науки и техники. Основной задачей политического курса *буммэй кайка* было, перенимая внешние проявления европейского образа жизни, показать западным державам, что Япония является современной цивилизованной нацией и достойна равного с собой обращения [8; с. 128].

Как столичный город Токио находился под весьма сильным влиянием государственной политики. Характер городского строительства Токио тесным образом связан с его ролью «витрины страны», по которой иностранцы должны были судить о степени ее модернизации. Также, думается, можно говорить о желании Токио соперничать по степени «цивилизованности» с соседним портовым городом Йокогама, который с 1850-х гг. стал первым открытым для иностранной торговли портом и уже успел к концу 1860-х гг. приобрести «западный» облик. В центре Токио также был создан городской пейзаж в западном стиле, для чего правительство прибегло к помощи иностранных инженеров и архитекторов. Став местом, которое должно было показать иностранным державам «западное» лицо Японии, столичный город Токио вынужден был изменить свой облик соответствующим образом. Новый пейзаж должен был включать здания европейского вида, железные дороги, новые каменные мосты [27; с. 173–175].

Перемены в городском пейзаже Токио как результат изменений в политике, экономике, внешних связях, социальной и культурной жизни общества хорошо видны на гравюрах *нисики-э* (многоцветная гравюра, т.н. "парчовые гравюры"), которые стали продолжением традиции жанра городского пейзажа, сложившегося в период Эдо.

Нельзя не заметить, что, хотя объекты и художественные каноны жанра городского пейзажа остались прежними, сам принцип изображения существенно изменился. Под влиянием

эпохи главным настроением *нисики-э* в этот период было стремление к изображению всего нового, что появлялось в архитектуре и культуре города, к наиболее полной передаче общего энергичного настроения периода «просвещенной цивилизации» (*буммэй кайка*), для чего, думается, в изображениях использовалось так много красного цвета. Кроме того, для этого периода характерно желание удивить, впечатлить зрителя (особенно того, кто не видел город своими глазами), что достигалось использованием ярких цветов на гравюрах. Весьма важным фактором явилась и дарованная художникам свобода в выборе тем изображения (в период Эдо художники были ограничены предписаниями *сёгуната* и в выборе цветов, и в выборе тем).

VIII.

В период Мэйдзи в Токио наступает эпоха реконструкции и перестройки городских мостов. Как указывает исследователь Эдвард Сэйдэнстикер (Edward Seidensticker), развитие новых видов транспорта привело к тому, что прежние деревянные мосты уже не годились для городских нужд. Для постройки новых мостов начали использовать камень и сталь. В итоге к 1905 г. из 481 моста Токио 26 были стальными, 166 — каменными, остальные — деревянными [28; с. 56].

В период Мэйдзи появляются каменные арочные мосты, за весь период их было построено 16. В 1887 г. был перестроен мост перед Императорским дворцом, а следом и мосты Мансэйбаси, Асакусабаси, Эдобаси, Кёбаси стали каменными, обретя западный вид [31; с. 29].

Еще одной новинкой Мэйдзи были мосты с использованием кирпича. В 1871 г. после пожара в районе Гинза было принято решение построить на этой улице целую серию кирпичных домов, это стало толчком к развитию производства кирпича в Японии. Кирпич оказался очень удобным материалом для мостов, и именно его в основном использовали для строительства железнодорожных мостов.

Первый железный мост появился в Токио в 1871 г. — через один из внутренних рвов императорского дворца. А в 1875 г. были перестроены сразу несколько мостов: мост Кайунбаси через Момидзигава, мост Эйтайбаси через Сумидагава, мост Кёбаси через Кёбасигава. Всеми работами по замене мостов руководили иностранные специалисты, поэтому первым фактически япон-

ским мостом из железа можно назвать мост Дандзёбаси через реку Момидзигава, построенный в 1881 г. После этого железных мостов стало появляться все больше, с 1883-го по 1888 г. были перестроены мосты Асакусабаси, Такахаси, Янагибаси Адзумабаси и т.д. Адзумабаси стал первым мостом для прохода поездов, где были использованы болтовые узловые соединения [31; с. 30].

Один из самых современных видов получил мост и окрестности моста Нихомбаси. В 1911 г. он был перестроен, став 16-м каменным арочным мостом города. Вокруг него, чтобы соответствовать новой обстановке, постепенно выросли здания европейской архитектуры. Уже в период Тайсё (1912–1926) там постепенно образовалась первая площадь в западном стиле, которая имела пространство площади и была окружена строениями нового типа. Символично, что она образовалась на Нихомбаси — том месте, которое и в предыдущий период Эдо формально носило функции городской площади [30; с. 174].

IX.

Как пишет исследователь Генри Смит, одним из важнейших изменений в «горизонтали пейзажа» Токио следует назвать строительство монументальных зданий в западном архитектурном стиле. Монументальные фасады и то ощущение мощи и объема, которое они передавали, привлекало к ним такое внимание, которого не знали даже лучшие здания традиционной архитектуры [29; с. 29].

Интересно, что строить новые здания стали именно на берегах рек и возле мостов. И этому есть логичное объяснение. Пространства возле мостов (*хасидзумэ-но кукан*) в период Эдо снискали себе огромную популярность среди горожан и были знамениты своей оживленной атмосферой. Поэтому в период «просвещенной цивилизации» (*буммэй кайка*) важность этого пространства не только не снизилась, но многократно увеличилась, поскольку именно эти пространства всегда были на виду как место пересечения мостов и дорог, людей и товаров. Именно поэтому правительство Мэйдзи, думавшее о внешнем престиже города, приняло решение убрать из этих пространств, начиная с *Рёгоку хирокодзи*, палаточные лавки и ресторанчики — они были признаны нефункциональными и портящими внешний облик города. Вместо них на этих местах — традиционно популярных и всегда многолюдных — стали строиться большие здания европейской архитек-

туры, которые должны были поддержать имидж современной столицы и стать новыми символами нового Токио [30; с. 169]. Пространство перед мостами, где было оживленное движение и открывался широкий вид на реку, традиционно было местом, куда притягивались людские взоры. Поэтому они стали самыми подходящими местами для того, чтобы показать в лучшем виде новые здания, ставшие символами «просвещенной цивилизации». С периода Эдо пространство в городе было заполнено рядами невысоких строений (жилых домов, лавок, чайных домов и т.д.), поэтому новые строения перед мостами просто не могли не бросаться в глаза [30; с. 171].

Именно возле мостов были построены многие символы нового Токио, как видно на бесчисленных *нисики-э*. К примеру, первые железнодорожные станции (Симбаси, Рёгокубаси) строились неподалеку от давших им названия мостов как важнейшей точки на береговом пространстве, имеющей давнюю традицию [30; с. 168].

Другое знаменитое здание, Первый государственный банк, было воздвигнуто возле моста Кайунбаси в 1871 г.. Изначально здание должно было стать банком торгового дома Мицуи, на деньги которого и было построено, но в 1872 г. правительство объявило о намерении создать в здании Первый государственный банк. Однако глава семьи Мицуи смог извлечь выгоду из этой ситуации — он заказал художнику Утагава Кунитэру II гравюру *нисики-э* с изображением нового здания банка (с эмблемой дома Мицуи) на фоне моста Кайунбаси, сделав, таким образом, рекламу и своему имени, и зданию, которое было одним из первых высоких зданий в городе [25; с. 80]. Конечно, вряд ли можно говорить, что именно с главой дома Мицуи связано формирование канона изображения моста Кайунбаси, но, тем не менее, его изображение в этот период неотделимо от нового здания банка. Интересно, что позже Кунитэру II попросили несколько изменить гравюру, изобразив на флаге уже эмблему банка [25; с. 82]. При этом ракурс был сохранён, и мост Кайунбаси остался частью пейзажа (Рис. 23–24). Также к известным гравюрам с изображением этого вида относятся следующие: (см. Рис. 25–26).

При сравнении этих гравюр заметно, что мост уже не является центральным объектом изображения, как это часто было в период Эдо. Здесь он лишь оттеняет то, что хотел показать ху-

дожник — новое здание. Однако мост неизменно указывается в названии гравюр и изображается на них (Рис. 27–28).

Здесь можно говорить о том, что, соблюдая каноны изображения (в данном случае — Фудзи на дальнем плане, мост и фейерверк), художники, однако, уже выносят мост не в центр гравюры, а на передний план, откуда удобнее показать перспективу и наполнить пространство гравюры приметами периода Мэйдзи. В вышеприведенных гравюрах художники не случайно использовали триптих. Протянув мост через три листа, художники стремились не только «провести» зрителя в новый Токио, в новое время, но и, как пишет исследователь Джулия Мич-Пекарик (Julia Meesch-Pekarik), «показать широкие горизонты и радостное настроение мэйдзийской Японии [25; с. 94].

Таким образом, мост в период Мэйдзи становится символом инноваций, заметно стремление изобразить на фоне моста новые явления эпохи. Так, на *нисики-э* появляются европейские здания, каменные набережные, каменные мосты, линии электропередач, конки, рикши, люди в европейской одежде, и все это — при сохранении верности уже сложившемуся художественному канону (мост как центральный, связующий объект). Гравюра как бы «ведет» зрителя в новый мир — через мост. Таким образом, можно говорить о символической роли моста как места соединения не только пространств, но и времен и эпох.

Х.

Символическое значение моста проявилось и продолжении традиции так называемых «аналогичных» пейзажей. Их особенно в этот период можно проследить, к примеру, на изображении моста Адзумабаси двух художников разных периодов — Андо Хиросигэ (1797–1858) и Иноуэ Танкэй (1864–1889) (Рис. 29–30).

Во-первых, изменяется соотношение объектов на гравюре. В период Эдо мост Адзумабаси являлся местом, откуда можно было любоваться видом на городскую достопримечательность — храм Кинрюдзан в Асакуса, но и сам был достопримечательностью, поэтому оба объекта на гравюре занимают примерно одинаковую площадь. Однако в период Мэйдзи этот мост стал одним из новых «западных» архитектурных сооружений, поэтому на гравюре художник дает мосту занять почти все место, привлекая внимание зрителя именно к нему.

Во-вторых, можно сделать вывод о приверженности уже сложившейся традиции изображения данного вида — на заднем плане *нисики-э* отчетливо видны привычные объекты — храм Кинрюдзан и пагода, хотя и выступающие здесь лишь фоном.

Подобные тенденции характерны для целого ряда изображений в период Мэйдзи. В 1897–1910-х гг. художник Ямамото Сё-коку создает серию гравюр для путеводителя по Токио начала XX в. — «Токё мэйсёдзуэ». Показательно, что, имея полную свободу художественных средств в эпоху тотальной модернизации в стране, художник обращается к традиционному изображению достопримечательностей. Если говорить об изображении мостов в этом путеводителе, оно также во многом демонстрирует верность художественной традиции. Возможно также сравнение «аналогичных» пейзажей между «Эдо мэйсёдзуэ» (1834–1836) и «Токё мэйсёдзуэ», гравюрами Андо Хиросигэ и «Токё мэйсёдзуэ» и т.п. (Рис. 31–36).

Наличие таких пейзажей показывает, что художники рисовали мосты не только как места средоточия инноваций, но и как места, которые олицетворяли традиционный облик города, были его канвой, на которую можно было «нашить» практически любые новые элементы — без повреждения самой основы. Эту мысль наиболее ярко высказал Эдвард Сэйдэнстикер:

Район Нихомбаси был одновременно прогрессивным и консервативным. В 1896 г. там был построен Банк Японии — грандиознейшее сооружение своего времени. К востоку от него стоял Банк Мицуй, к югу — универмаг Мицукоси. А главная улица Нихомбаси проходила через эти строения, оканчиваясь возле моста старейшим в городе рыбным рынком. Этот перекресток перед мостом был грандиозным — здесь возможно было стоя на одном месте оказаться и в прошлом и в будущем — по желанию. Посмотрев вправо от универмага Мицукоси, можно было увидеть ряды типичных деревянных строений и темных задних улиц. А посмотрев влево, на запад — увидеть грандиозный Банк Японии и другие новые здания, а за ними — бывший замок Эдо.

[28; с. 73]

XI.

Таким образом, внедрение «просвещенной цивилизации» началось именно с пространств перед мостами (*хасидзумэ-но кукан*), которые, как это стало ясно в период Мэйдзи, уже давно являлись

«лицом города», сформированным в предыдущий период Эдо [30; с. 169]. Тот факт, что мосты и зоны вокруг них остались в центре внимания столичной жизни даже в новой городской планировке эры индустриализации, дает понять, насколько важным объектом публичного пространства они были [24; с. 60].

Исследователь Генри Смит указывает на ошибочность мнения, будто индустриализация и вестернизация изменили город настолько, что «Эдо» и «Токио» являются двумя абсолютно разными городами. По его словам, внимательное изучение изменений, произошедших с внешним обликом города после смены названия с Эдо на Токио в 1869 г., показывает, что значение и «глубинная структура воды» в Токио сохранились [29; с. 28].

Это мнение разделяет Дзиннай Хидэнобу, утверждающий, что особая роль воды и прибрежных пространств, которая веками складывалась в Эдо, «городе на воде», сохранилась и в Токио, показав преемственность традиции [30; с. 175].

Говоря о том, «почему современная индустриальная культура с присущим ей разрушительным для национального начала потенциалом оказала столь органичное влияние на картину мира японцев», А. Н. Мещеряков указывает: это во многом объясняется тем, что «в процессе исторической эволюции Япония выработала механизмы адаптации информации, а не ее распространения», а также своеобразием культурного организма Японии «со специфическим «обменом веществ», не подверженным радикальному влиянию привходящих факторов и обстоятельств» [12; с. 21–22].

Г. Б. Навлицкая пишет, что «основа сложившейся концепции пространственной организации городской застройки <...> была настолько устойчива и стабильна во времени и пространстве, что смена композиционных элементов была не только для нее не разрушительна, но даже необходима, в силу приобретаемой таким образом гибкости и подвижности. <...> В сложившейся культурной традиции Японии приоритет отдается именно идее, именно она нетленна, и ценность ее передается из поколения в поколение» [13; с. 206].

Мост в культурном пространстве Эдо, а затем и Токио был символом города, основой и воплощением концепции пространства, соединяющего разные пространства и разные времена внутри городской среды [13; с. 203].

Огромная заслуга художников обоих периодов состоит в том, что они создали множество гравюр с изображением городских пейзажей, где показаны важнейшие события и явления в жизни города. Их энтузиазм распространялся на все изменения в городской жизни и городском пейзаже, которые они стремились сразу отобразить в гравюре [26; с. 144]. Именно гравюры стали тем иллюстративным материалом, благодаря которому мы можем увидеть, как формировалось городское культурное пространство Эдо и Токио, и как развивался семантический образ моста: от символа энергии, процветания и свободы, символического центра пересечения будничной и праздничной сфер жизни — в Эдо, до символа перемен и инноваций, символических «ворот» проникновения «просвещенной цивилизации» и при этом связующего звена между эпохами — в Токио.

Литература

1. Ахиезер А. С. Город — фокус урбанизационного процесса. Город как социокультурное явление исторического процесса. М.: Наука, 1995. С. 21–28.
2. Бунин М. С. Мосты Ленинграда. Л.: Стройиздат, 1986.
3. Дашкевич В. Г. Хиросигэ. Л.: Искусство, 1974.
4. Замятин Д. Н. Географические образы путешествий. Гуманитарная география. Научный и культурно-просветительский альманах. Выпуск 1. М.: Институт Наследия, 2004. С. 12–40.
5. Калущков В. Н. Топологическая теория культурного ландшафта. Гуманитарная география. Выпуск 1. С.138–153.
6. Кудряшов Н. Люди обживают мосты. Наука и жизнь. 1998 г. №6.
7. Лавренова О. А. Постигание ландшафта. Гуманитарная география. Выпуск 1. С.62–75.
8. Лещенко К. А. Японская столица в переломные десятилетия 19 в. Специальный бюллетень №11. Конкурс студенческих работ. М.: Центр по изучению современной Японии, 2007. С. 125–198.
9. Мещеряков А. Н. Культурные функции японских топонимов. Вестник РГГУ. Книга вторая. М.: 2000. С. 290–310.
10. Мещеряков А. Н. Император Мэйдзи и его Япония. М.: Наталис, 2006.
11. Мещеряков А. Н. Взгляд и нечто. Близорукость и дальнорукость японской культуры. Ориентация—Поиск. Восток в теориях и гипотезах (Сб.статей). М.: Наука, 1992. С. 7–14.
12. Мещеряков А. Н. Внешний фактор в истории культуры Японии. Азия — диалог цивилизаций. СПб.: Гиперион, 1996. С.19–55.

13. Навлицкая Г. Б. Формирование и развитие социопространственной структуры японского города. Город как социокультурное явление исторического процесса. М.: Наука, 1995. С. 201–209.
14. Сайко Э. В. Город как особый организм и фактор социокультурного развития. Город как социокультурное явление исторического процесса. С. 3–21.
15. Сванидзе А. А. Город в цивилизации: к вопросу определения. Город как социокультурное явление исторического процесса. С. 29–40.
16. Симонова-Гудзенко Е. К. Япония VII–IX веков. Формы описания пространства и их историческая интерпретация. М.: 2005.
17. Стрелецкий В. Н. Парадигмы геопространства и методология культурной географии. Гуманитарная география. Выпуск 1. С. 95–119.
18. Туровский Р. Ф. Структурный, ландшафтный и динамический подходы в культурной географии. Гуманитарная география. Выпуск 1. С. 120–137.
19. Успенский М. В. Гравюра *укиё-э* как источник изучения городской культуры периода Токугава (1603–1868). Япония: идеология, культура, литература. М.: Наука, 1989. С. 124–129.
20. Яковенко И. Г. Русское пространство. Гуманитарная география. Выпуск 1. С. 283–296.
21. Cybriwsky, Roman. From Castle Town to Manhattan Town with Sururbs. A Geographical Account of Tokyo's Changing Landmarks and Symbolic Landscapes. The Japanese City. Ed. P. P. Kapan & Kristin Stapleton. The University Press of Kentucky, Lexington, 1997. Pp. 56–78.
22. Hidaka, T. and Tanaka, M. Japanese Public Space as Defined by Event. Public Places in Asia Pasific Cities. Current Issues and Strategies. Ed. Pu Miao. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London, 2001. Pp. 106–118.
23. Higuchi, Tadahiko. The Images of Japanese Landscapes: A Typological Approach. The Empire of Signs. Semiotic Essays on Japanese Culture. Ed. Yoshihiko Ikegami. J. Benjamins Publishing Company. Amsterdam, Philadelphia, 1991. Pp. 85–99.
24. Jinnai, Hidenobu. The Waterfront as a Public Place in Tokyo. Public Places in Asia Pasific Cities. Current Issues and Strategies. Pp. 49–70.
25. Meech-Pekarik, Julia. The World of the Meiji Print. Impressions of a New Civilization. N.Y., Tokyo: Weatherhill, 1986.
26. Munsterberg, Hugo. The Japanese Print. A Historical Guide. N.Y., Tokyo: Weatherhill, 1982.
27. Saito, Asato. Tokyo: From Japanese Capital to a Global City. Capital Cities in Asia-Pacific: Primacy and Diversity. Ed. K.C. Ho and Hsin-Huang Michael Hsiao. Center for Asia-Pacific Area Studies, Taipei, 2006. Pp. 173–187.
28. Seidensticker, Edward. Low City, High City: Tokyo from Edo to the Earthquake: How the Shogun's Ancient Capital Became a Great Modern City, 1867–1923. New York: Alfred A. Knopf, 1983.

29. Smith, Henry D. *Sky and Water: The Deep Structures of Tokyo*. Tokyo: Form and Spirit. Ed. Mildred Friedman. New York: Harry Abrams, 1986. Pp. 21–35.
30. Дзиннай Хидэнобу. Токё-но кукан дзинруйгаку. Токио, Тикума сёбо, 1992.
31. Исикава Тэйдзи. Токё-но хаси. Икитэ иру Эдо-но рэкиси. Токио, Дзимбуцу орайся, 1977.
32. Ито Косукэ, Кум Кидзюнг, Ямакава Хитоси, Акияма Тэцуо. Хасидзумэ хироба-но кукантэки ацукаи то сонно риё токусэй. Тоси кэйкаку ромбунсю. Токио, Нихон Тоси кэйкаку гаккай, 1991. С.43–48
33. Кураси-но тиригаку. Ямадзаки Кинсай, Канаи Тоси (ред.). Токио, Кокон сёин, 2004.
34. Окубо Дзюньити. Хиросигэ то *укиё-э* фукэйга. Токио, Токё дайгаку сюппанкакай, 2007.
35. Рэкиси то кукан. Мидзуути Тосио (ред.). Токио, Асакура сёбо, 2006.
36. Тиба Масаки. Эдодзё га киэтэ ику. «Эдо мэйсё дзуэ»-но тотацутэн. Токио, Ёсикава кобункан, 2007.
37. Хасимото Масако, Нории Сигэру. Эдо-но суйхэн-но дзюмоку рёкути-но ритти то сонно дэдзаин кихан. «Эдо мэйсё дзуэ» надо о бунсэки сирё тоситэ. Тоси кэйкаку ромбунсю, Токио, Нихон Тоси кэйкаку гаккай, 1998. С. 655–660.
38. Хигути Тадахико, Сугияма Масахико. Мэйдзики Токё-но мэйсё-но хэнсэн котэй ни цуитэ. Тоси кэйкаку гакусюцу кэнкю хаппёкай ромбунсю. Токио, Нихон тоси кэйкаку гаккай, 1982. С. 511–516.

Иллюстрации

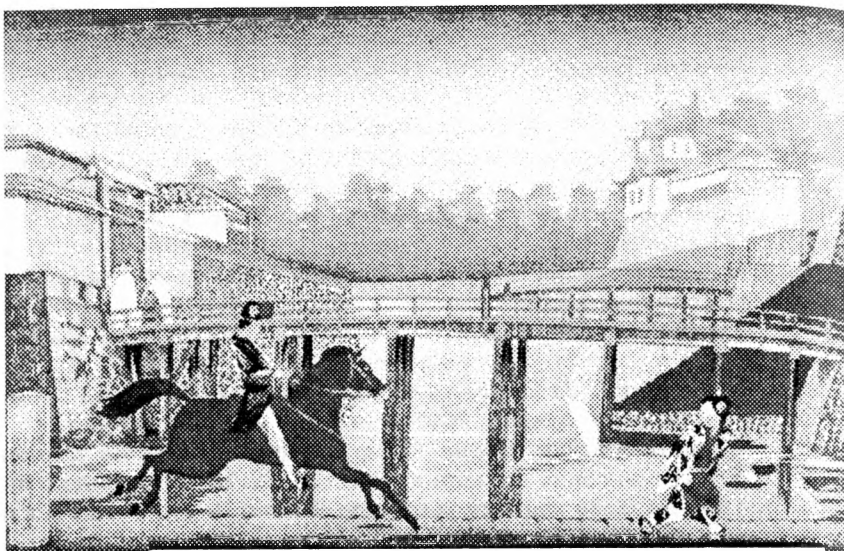
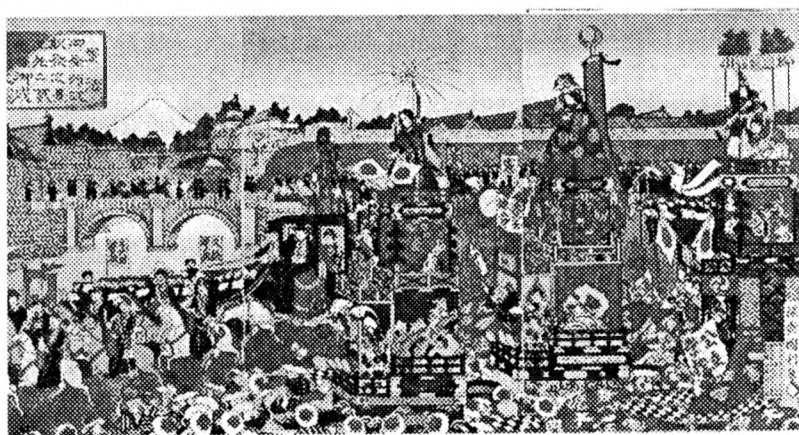


Рис. 1. Кобаяси Киётика.
Всадник перед мостом Нидзюбаси, 1876



★ 大日本明治天皇御即位二十五年御慶賀の御祝儀 明治二十五年十月

1892

Рис. 2. Утагава Кунитоси. Празднование конституции.
Вид праздничной процессии перед мостом Нидзюбаси. 1889



Рис. 3. «Эдо Мэйсэдзу».
Мост Рёгокубаси. 1834–1836

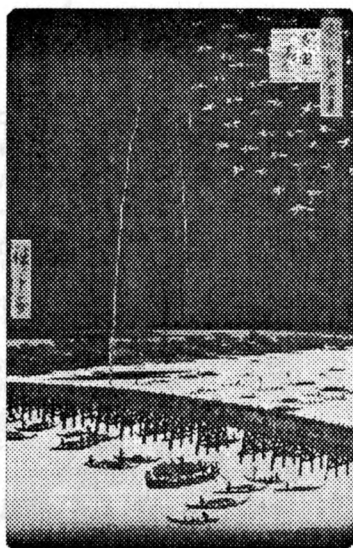


Рис. 4. Андо Хиросигэ. Серия «Сто видов Эдо».
Фейерверк над мостом Рёгокубаси. 1856–1858 гг.

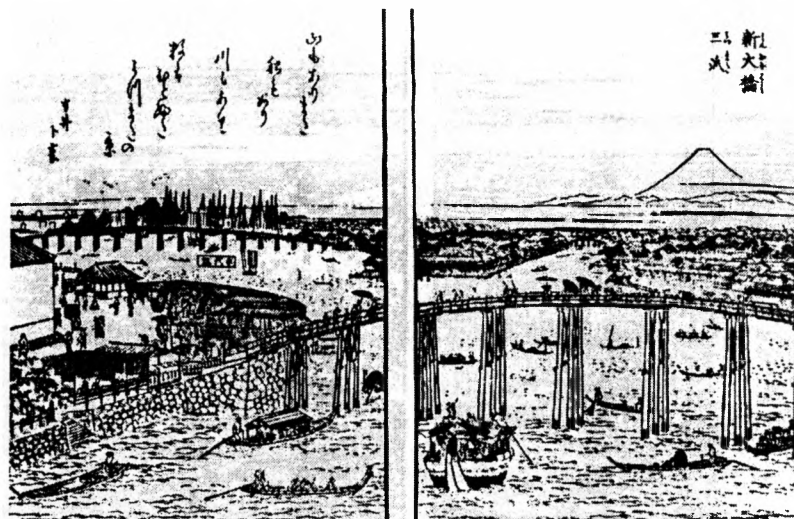


Рис. 5. «Эдо мэсэдзү».
Мост Син-Охаси. 1834–1836 гг.



Рис. 6. «Эдо мэсэдзү».
Святилище Сусаки бэнтэн дзидзя. 1834–1836 гг.



Рис. 7. «Эдо мэйсёдзуэ».
Янагисима. 1834–1836 гг.

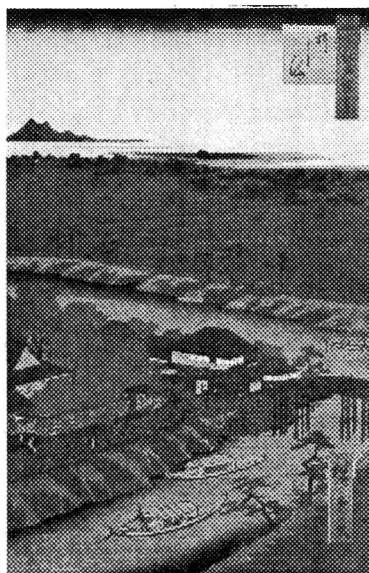


Рис. 8. Андо Хиросигэ.
Серия «Сто видов Эдо». Янагисима. 1856–1858 гг.

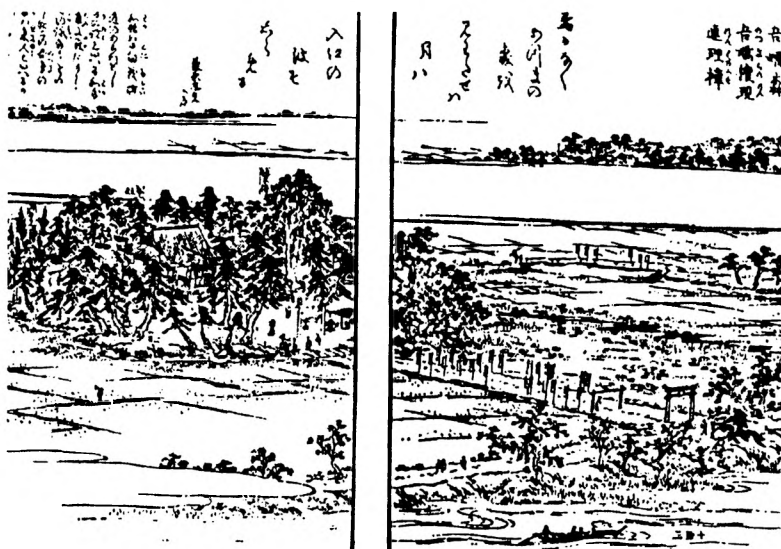


Рис. 9. «Эдо мэсэдзуэ».
Святылище Адзума-но мори. 1834–1836 гг.

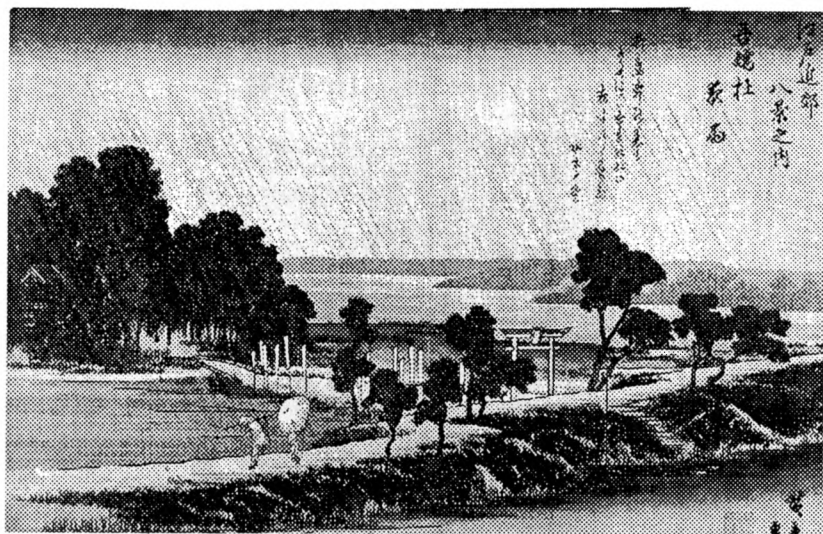


Рис. 10. Андо Хирсигэ. Серия «Восемь видов окрестностей Эдо».
Вечерний дождь в районе святилища Адзума-но мори. 1838 г.

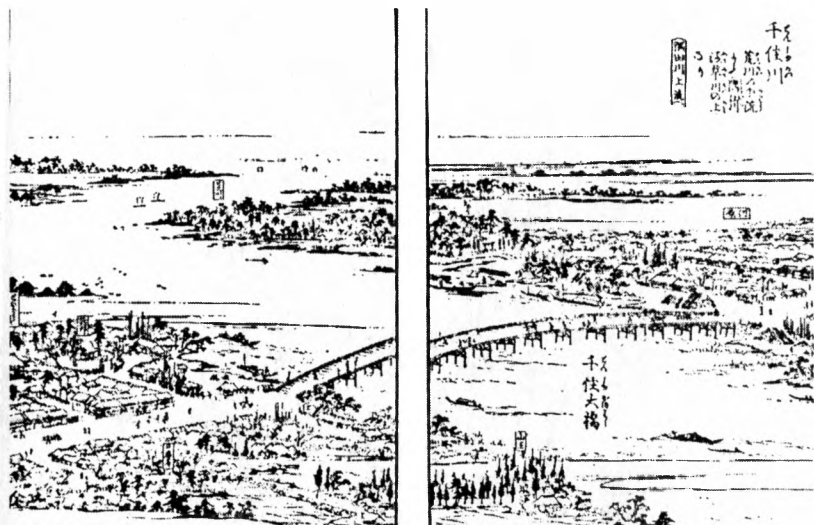


Рис. 11. «Эдо мэйсёдзү».
Мост Сэндзю-Охаси. 1834–1836 гг.

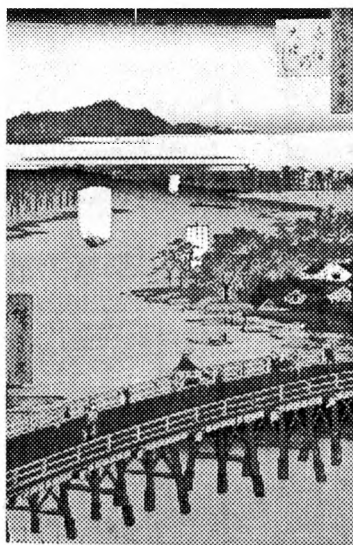


Рис. 12. Андо Хиросигэ. Серия «Сто видов Эдо».
Мост Охаси в Сэндзю. 1856–1858 гг.



Рис. 13. «Эдо мэйсёки».
Нихомбаси. 1662 г.

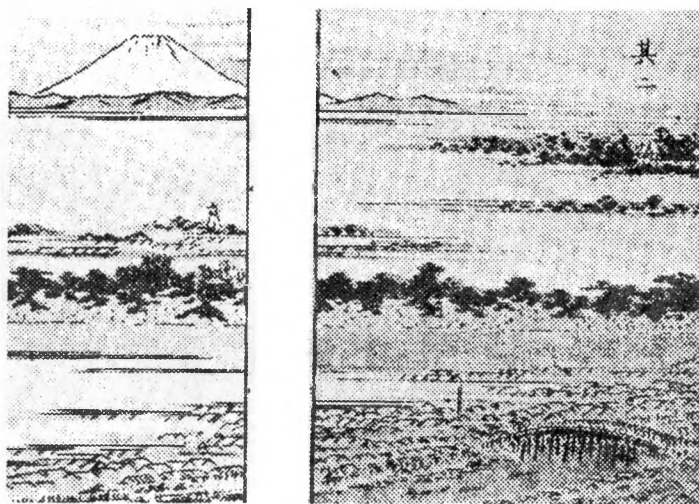


Рис. 14. «Эхон Эдомиягэ».
Нихомбаси. 1768 г.



Рис. 15. Андо Хиросигэ. Серия «Знаменитые виды Восточной столицы». Ливень в солнечную погоду на мосту Нихомбаси. 1833–1843 гг.



Рис. 16. Андо Хиросигэ. Серия «12 видов Эдо». Мост Нихомбаси. 1832 г.



Рис. 17. Андо Хиросигэ. Серия «Знаменитые места Эдо». Рыбный рынок на мосту Нихомбаси. 1858 г.

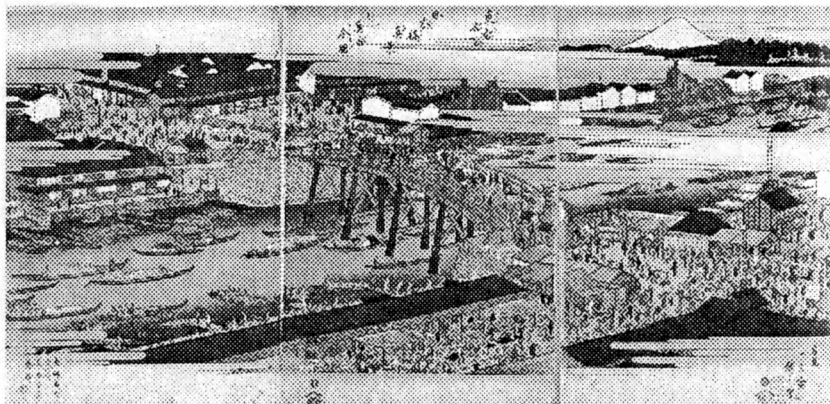


Рис. 18. Андо Хиросигэ. Серия «Знаменитые виды Эдо». Мост Нихомбаси. 1835 г.

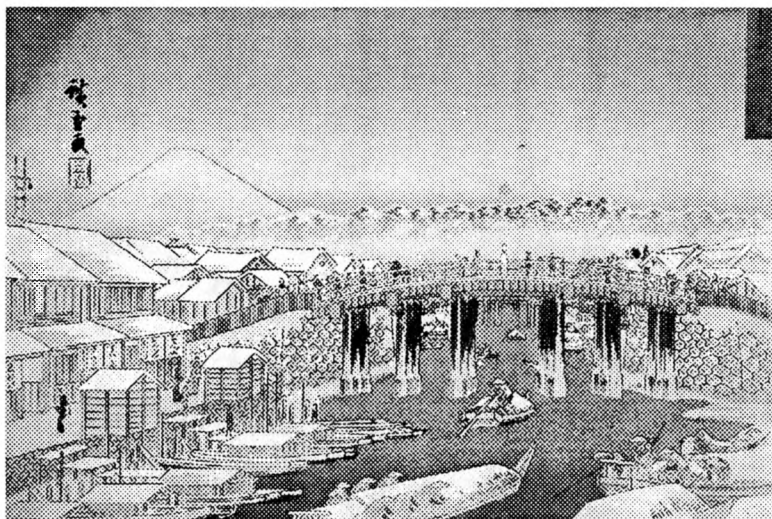


Рис. 19. Андо Хирогигэ. Серия «12 снежных пейзажей Восточной столицы». Утро на мосту Нихомбаси. 1846 г.

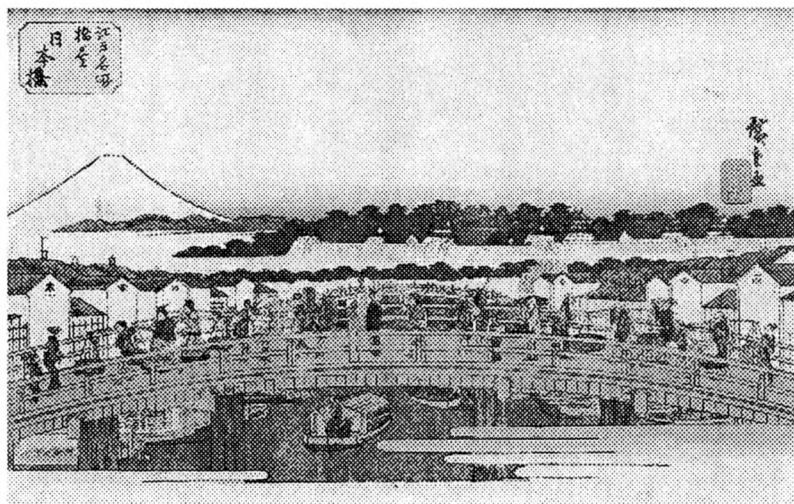


Рис. 20. Андо Хирогигэ. Серия «Знаменитые мосты Эдо». Мост Нихомбаси. 1858 г.

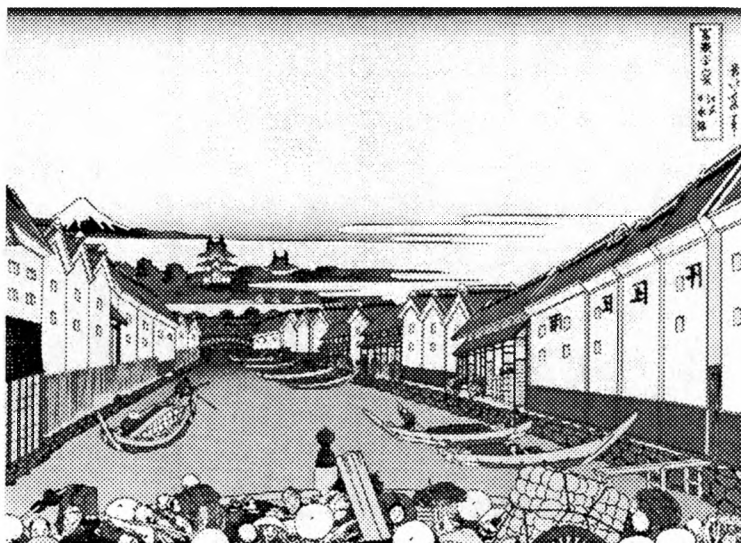


Рис. 21. Кацусика Хокусай. Серия «36 видов Фудзи». Мост Нихомбаси в Эдо. 1823–1831 гг.

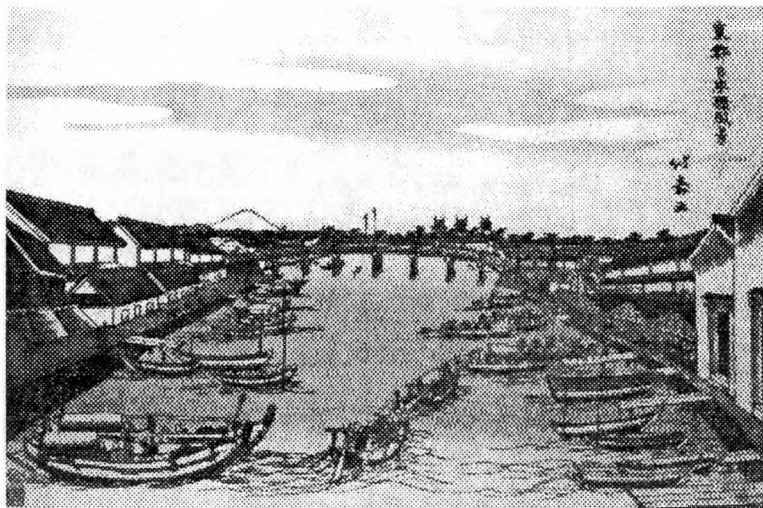


Рис. 22. Сётэй Хокудзю. Вид моста Нихомбаси. 1830 г.

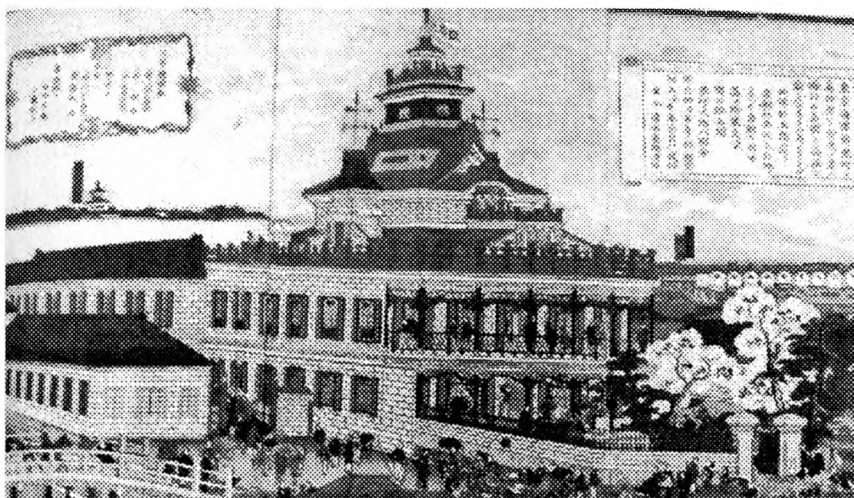


Рис. 23. Утагава Кунитэру II.
5-этажное здание возле моста Кайунбаси. 1872 г.

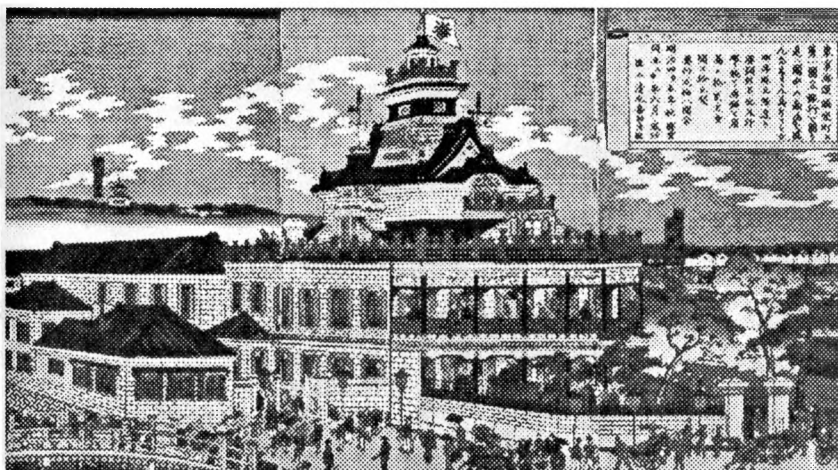


Рис. 24. Утагава Кунитэру II.
5-этажное здание возле моста Кайунбаси. 1873 г.

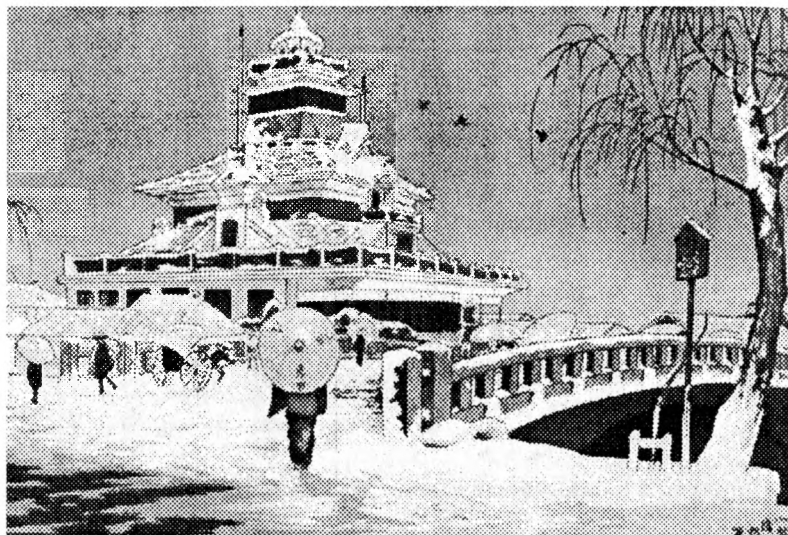


Рис. 25. Кобаяси Киётика.
Первый Национальный банк. 1876 г.



Рис. 26. Утагава Кунитоси.
Мост Кайунбаси и Первый Национальный банк. 1886 г.



Рис. 27. Хиросигэ III.

Каменный мост Кёбаси и процветающие магазины Гинзы. 1874 г.

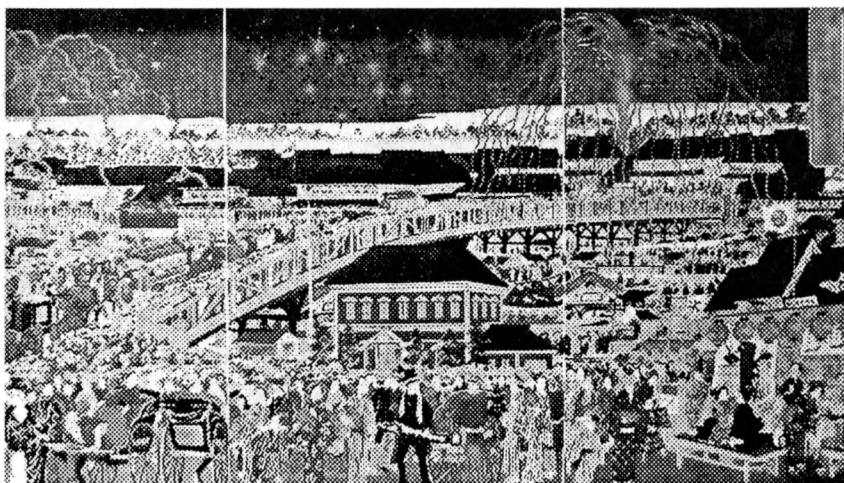


Рис. 28. Нигасима Сюнгё.

Фейерверк на мосту Рёгокубаси в честь «открытия реки». 1890 г.

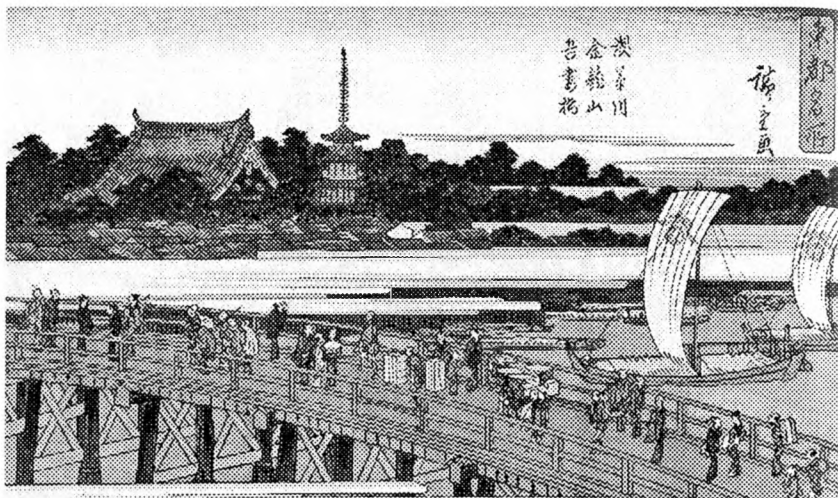


Рис. 29. Андо Хиросигэ. Вид на храм Кинрюдзан и мост Адзумабаси со стороны реки в Асакуса. 1833 г.

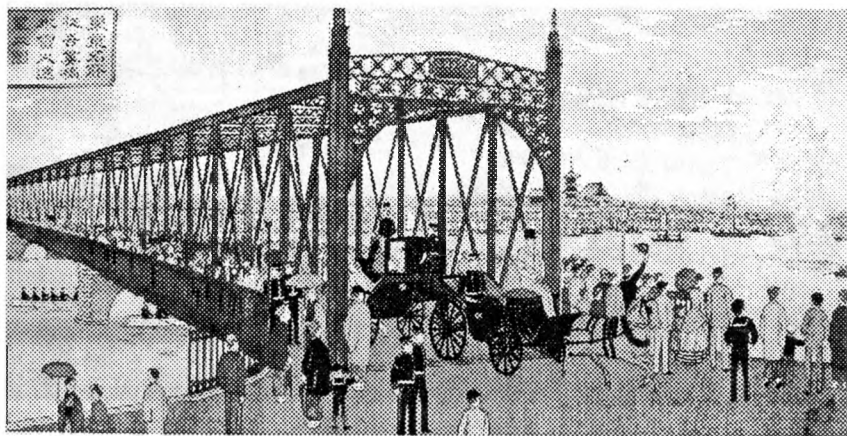


Рис. 30. Иноуэ Танкэй. Серия «Знаменитые места в Токио». Мост Адзумабаси и панорама взрыва торпеды. 1888 г.



Рис. 31. «Эдо мэйсёдзү».
Мост Коганэибаси. 1834–1836 гг.



Рис. 32. «Токё мэйсёдзү».
Любование сакурой в Коганэи. 1897–1910 гг.

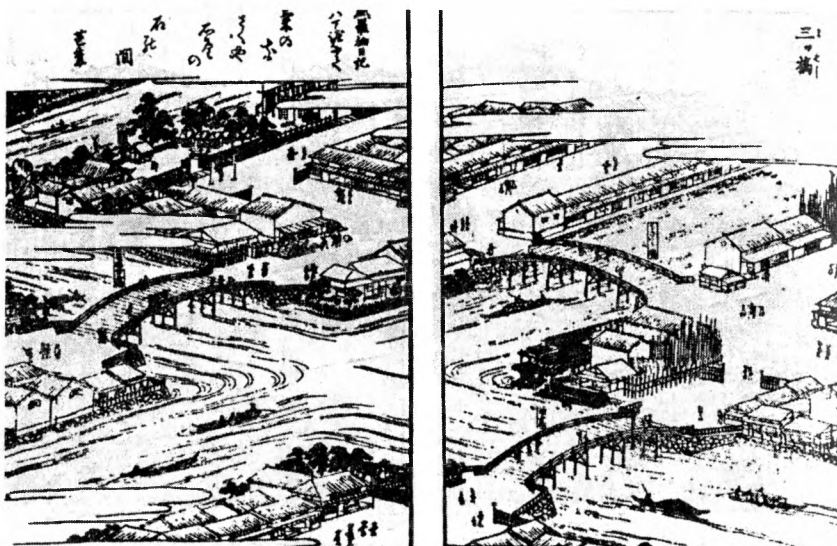


Рис. 33. «Эдо мэйсёдзуэ».
Мицухаси. 1834–1836 гг.

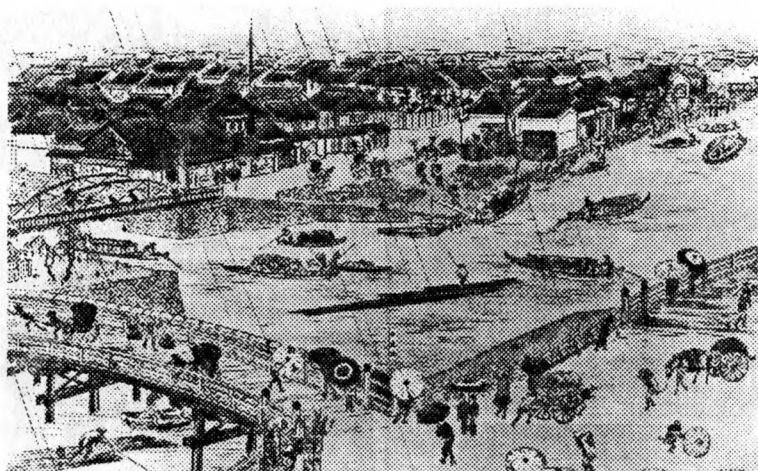


Рис. 34. «Токё мэйсёдзуэ».
Вид Мицухаси. 1897–1910 гг.

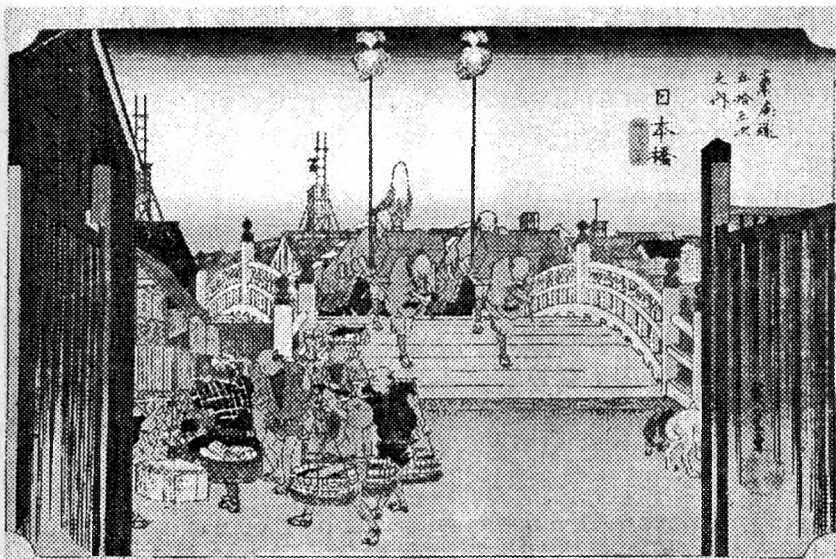


Рис. 35. Андо Хиросигэ.
Серия «53 станции Токайдо». Нихомбаси. 1833–1834 гг.

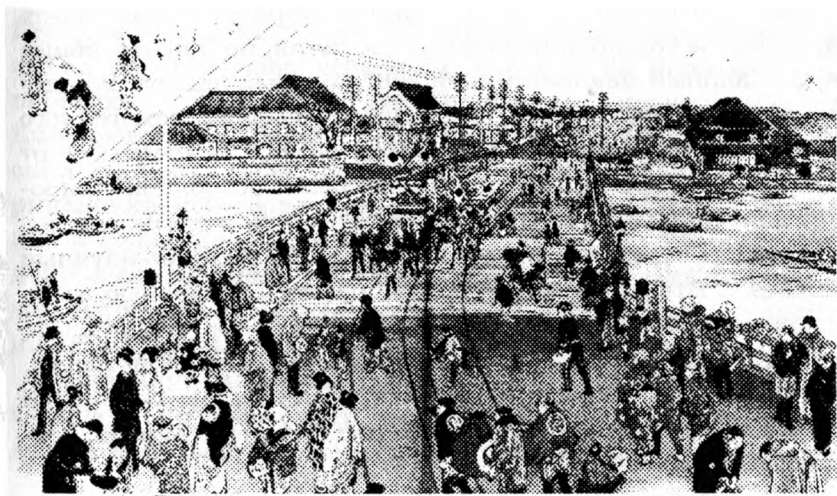


Рис. 36. «Токё мэйсёдзюэ».
Новогодний пейзаж. Мост Нихомбаси. 1897–1910 гг.

Эрнест Феноллоза и «открытие» японского искусства

О. И. Макарова

(ИВКА РГГУ)

Эпоха Мэйдзи (1868–1912) принесла Японии огромные перемены. Менее чем за полвека она превратилась из отсталой, с точки зрения Запада, и изолированной от всего мира страны в силу, равную передовым западным государствам по военной и промышленной мощи. Для того чтобы преобразить страну столь радикальным образом, потребовалось создать «японскую нацию» как таковую, потому что решение задач по глобальному переустройству жизни не могло осуществиться без мобилизации населения страны. Подобная мобилизация была возможна только при том условии, что всем людям будет понятен один и тот же символический, культурный код, который позволит им считать себя «японцами», *нихондзин* (日本人), единым народом — находить между собой не только (и не столько) различия, но и нечто, общее для всех. Общими ценностями, за счет которых попытались добиться объединения страны и создания культурно гомогенного «японского народа», становились самые разные концепты — от «священной» фигуры императора до «особой» островной природы, от японского языка до древней «уникальной» религии синто.

Создавалась единая историография, а также другие научные дисциплины. Это делалось с двойной целью. С помощью исторических наук можно было унифицировать взгляд на прошлое страны, т.е. способствовать делу «создания» японской нации. Также необходимо было ликвидировать отставание от Запада на научном поприще и, используя западную методологию, создать свою науку.

До начала модернизации эпохи Мэйдзи в Японии не существовало таких дисциплин, как история искусства или искусствоведение. Не было и самого понятия «искусство». Это, конечно, не означает, что не существовало произведений искусства в Японии. Предметы, которые теперь естественным образом принято рас-

сма­три­вать как «про­из­ве­де­ния японского искусства», не счита­лись та­ко­вы­ми, по­сколь­ку не было пред­став­ле­ний о том, что во­обще такое «искусство», и тем бо­лее о том, как имен­но его сле­дует изу­чать. Не было и со­от­вет­ст­вую­ще­го по­ня­тий­но­го ап­па­ра­та¹. Эти пред­ме­ты рас­сма­три­ва­лись в свя­зи с дру­ги­ми сво­и­ми функ­ци­ями: на­при­мер, буд­дий­ская скульп­ту­ра и жи­во­пись — как са­кра­ль­ные об­ъ­ек­ты, жи­во­пись японских тра­ди­ци­он­ных школ — как изоб­ра­же­ния, имею­щие в куль­ту­ре не очень вы­со­кий ста­тус, цвет­ные гравюры — как ана­ло­ги га­зе­т­но­го ре­пор­та­жа «на зло­бу дня» и т.д.

Слово *бидзюцу* 美術, ко­то­рое ста­ло упо­треб­лять­ся в японском языке в значении «искусство», впер­вые встре­ча­ется в 1873 г. в катало­ге пред­ме­тов, со­став­ля­вших японскую экс­по­зи­цию Все­мир­ной вы­став­ки в Вене. Оно ис­поль­зо­ва­лось для пе­ре­во­да слова *art* (искусство): «На За­па­де ис­кус­ством на­зы­ва­ют му­зы­ку, жи­во­пись, скульп­ту­ру и поэ­зию»². Для обо­зна­че­ния за­ня­тий по­доб­но­го ро­да (как и для пе­ре­во­да по­ня­тия «искусство») обще­при­ня­тым в то время еще оста­ва­лось слово *гидзюцу* (技術), бо­лее со­от­вет­ст­вую­щее по­ня­ти­ям «ма­стер­ство» или «тех­ни­ка», но слово *гидзюцу* не вклю­ча­ло в себя всех значе­ний, ко­то­ры­ми обла­дал тер­мин *art* в евро­пей­ских языках. Со­стави­те­ли катало­га Венской вы­став­ки по­чув­ст­во­ва­ли не­об­хо­ди­мость отыс­кать бо­лее аде­к­ват­ное слово, ко­то­рое мож­но было бы ис­поль­зо­вать при пе­ре­во­де тер­ми­на «про­из­ве­де­ние ис­кус­ства» (нем. *Kunstgewerbe*)³. Одна­ко слово *бидзюцу* прочно во­шло в япон­ский лек­си­кон толь­ко де­вя­ть лет спу­стя, в 1882 г., ко­гда аме­ри­кан­ский ис­сле­до­ва­тель Эр­нест Фе­нол­ло­за (1853–1908) вы­сту­пил в об­ще­стве «Рю­ти­кай» (龍池会) с лек­ци­ей «Ис­тин­ная те­о­рия ис­кус­ства» (*Бидзюцу синсэцу* — 美術真説). Эта лек­ция ста­ла пер­вой по­пыт­кой от­ре­флек­сиро­вать и вер­ба­ли­зо­вать пред­став­ле­ния о «японском ис­кус­стве» как це­ль­ной кон­цеп­ции.

При­зна­ние ис­кус­ства — *бидзюцу* — зна­чи­мым яв­ле­нием куль­ту­ры, ко­то­рое сто­ит осо­бым об­ра­зом осмыс­лять и об­суж­дать и ко­то­рое спо­со­бно претен­до­вать на роль «на­ци­о­наль­но­го

¹ Са­то До­син. «Ни­хон бидзюцу» тан­дзё. Ко­дан­ся, 1996. С. 5.

² Кам­ба­яси Цунэ­ми­ти Гэн­дай Ни­хон «бидзюцу» но тан­дзё. Ко­дан­ся, 2006. С. 24.

³ Hall Yiengpruksawan M. Japanese Art History 2001: The State and Stakes of Research. The Art Bulletin, March, 2001. P. 113.

символа», имеет довольно длительную предысторию. «Японское искусство» как культурный концепт во многом обязано своим появлением на свет западным ученым и художникам, которые обратили на него внимание сначала в Европе, а затем «открыли» его и в самой Японии.

На протяжении более чем двух столетий в Японии проводилась политика изоляции, и указ о ее полном прекращении последовал только после падения сёгуната в 1868 г. Вследствие этого японцы почти ничего не знали о внешнем мире. Скучные сведения о Западе поступали только через факторию на острове Дэдзима (или Дэсима; неподалеку от города Нагасаки), куда три раза в год позволялось зайти голландским торговым кораблям. Эти сведения были доступны лишь ограниченному числу ученых *рангакуся* («знатоки голландской науки»). Европейцы тоже могли узнать о Японии совсем немного⁴. Больше информации о «загадочной» стране появилось в 1850-е гг., после того, как в 1853 г. американская флотилия commodore Мэтью Перри (1794–1858) подошла к японским берегам с требованием открыть страну для свободной торговли. Процесс открытия Японии начался, хотя и сопровождался значительными трудностями. Постепенно иностранным судам разрешили заходить во все большее количество портов. Иностранцы получили возможность ближе познакомиться с японской культурой. Добиваясь открытия страны, Перри и его соратники из других стран преследовали коммерческие интересы, но востребованным оказался не только новый рынок для сбыта западных товаров, которым стала Япония.

Интерес к неведомым странам Востока существовал в Европе еще со времен расцвета романтической традиции. Любые сведения о «загадочной» дальневосточной стране встречались с большим интересом и служили источником вдохновения для создания литературных произведений, посвященных Японии и японцам,

⁴ Обзор источников на европейских языках, содержащих сведения о Японии, опубликованных до 1868 г., см. Ewick D. Japonisme, Orientalism, Modernism: A Critical Bibliography of Japan in English-Language Verse. Ch.I The Legacy of Seclusion. 2003 (<http://themargins.net/bib/front/intro2.htm>). Обзор источников на русском языке см. Ермакова Л. М. Вести о Япон-острове в стародавней России. М.: Языки славянской культуры, 2005.

отражавших их жизнь с разной степенью достоверности⁵. Однако узнавание реалий японской культуры происходило все же преимущественно посредством знакомства не с текстами (языковая проблема), а с артефактами: веерами, самурайскими мечами, одеждой, фарфоровыми и лакированными изделиями, куклами, гравюрами *укиё-э*⁶. В самой Японии цветные гравюры *укиё-э*, популярные в городской культуре эпохи Эдо (1600–1867), считались образцом «низкого» жанра и обладали не большей ценностью, чем сейчас газетные иллюстрации. Такое пренебрежительное отношение и позволило гравюрам беспрепятственно попасть на Запад вместе с другими японскими «диговинками». Об их сохранении в самой Японии никто не беспокоился.

Первая выставка предметов японского прикладного искусства состоялась в Лондоне уже в 1854 г. под патронажем Старого акварельного общества (Old Water-Colour Society). Однако настоящее «открытие» японского искусства в Европе обычно приписывают французскому художнику-модернисту Феликсу Бракемону (1833–1914), который около 1856 г. обнаружил в одном из парижских магазинчиков альбом гравюр Кацусика Хокусай (1760–1849). Эти гравюры настолько его впечатлили, что он стал включать японские мотивы и художественные приемы в свои собственные работы. Он познакомил с японскими гравюрами артистические круги Парижа, и, прежде всего, своих знакомых художников-импрессионистов⁷. К 1862 г. гравюры *укиё-э*, которые приобрели необыкновенную популярность, а также другие декоративные предметы из Японии, можно было купить в парижских магазинах.

В 1862 г. в Лондоне открылась Всемирная выставка. Япония не участвовала в ней официально, но в «Японском дворике» были представлены японские экспонаты из частной коллекции первого английского посланника в Японии Резерфорда Элкока (1809–1897). Среди 900 предметов находились изделия из бронзы,

⁵ Обзор англоязычных стихов и поэм, появившихся на волне «японизма» с 1825 г. по настоящее время см. у Ewick D. *Emerging from Absence: An Archive of Japan in English-Language Verse*. 2003. (<http://themargins.net/archive.html>).

⁶ Мещеряков А. Н. Император Мэйдзи и его Япония. М.: Наталис; Рипол классик, 2006. С. 161.

⁷ Ewick D. *Emerging from Absence*.

фарфора, бумаги, лака, а также живопись, самурайские доспехи, одежда⁸. Открытие выставки совпало по времени с прибытием в Лондон дипломатической миссии сёгуната. Участники миссии не имели никакого отношения к японской экспозиции, но их присутствие придало ей некоторую «официальность» и значительность. Сами же японцы были несказанно удивлены интересом к японским ремесленным изделиям. Обширная экспозиция японских артефактов на Лондонской выставке привела к дальнейшему распространению моды на все японское, а также к возникновению особого художественного течения, известного как японизм. Для японцев же «японское искусство» станет одной из основ формирования «японской нации».

Всемирная выставка 1867 г. в Париже стала первым мероприятием подобного рода, в котором Япония официально приняла участие. Наряду с делегацией сёгуната, официального правительства страны в то время, в Париж прибыли представители мятежных княжеств Сацума и Сага, которые боролись за свержение власти сёгунов, что продемонстрировало европейцам слабость и раздробленность японской политической системы и не пошло на пользу политическому имиджу Японии⁹. Однако японская экспозиция была встречена с прежним энтузиазмом. Как и на предыдущей Всемирной выставке, где Японии представляла частная коллекция Элкока, ее составили предметы ремесла и искусства, подобранные случайным образом. Но мода на японизм в Европе нарастала. Японские мотивы вдохновляли импрессионистов, символистов, модернистов; были попытки глубже узнать искусство Японии, а не ограничиваться его преломлением в собственном творчестве. Так, например, с 1888 по 1891 г. в Париже издавался журнал «Художественная Япония» («Le Japon Artistique»).

В 1873 г. Всемирная выставка проводилась в Вене. Уже прошло некоторое время с тех пор, как был свергнут сёгунат. Эпоха Эдо закончилась, наступила новая эпоха Мэйдзи. Политические лидеры мэйдзийского правительства ставили перед собой задачу превратить Японию в государство, равное по мощи и влиянию западным. Поэтому к такому значимому событию, как участие Японии во Всемирной выставке, следовало

⁸ Мещеряков А. Н. Император Мэйдзи и его Япония. С. 113.

⁹ Ibid. С. 160.

подготовиться со всей тщательностью. Министерство образования (Момбусё 文部省), учрежденное в 1871 г., сразу же по получении приглашения на участие в выставке создало специальную комиссию для подготовки экспозиции. Ее возглавили Окума Сигэнобу (1838–1922) и Сано Цунэтами (1822–1902). Среди членов комиссии был и Матида Хисанари (1839–1897), будущий создатель первого в Японии музея, который уже в то время мечтал об этом и участвовал в организации нескольких выставок предметов старины в самой Японии¹⁰. Выставочный павильон в Вене был устроен со всем тщанием. Приехавшие из Японии мастера построили копию синтоистского святилища, разбили японский сад, изготовили из папье-маше копию статуи Великого Будды из Камакура и модель пятиярусной пагоды храма Янака Тэннодзи. Как и в прошлый раз, среди экспонатов были изделия ремесленников, но также и предметы старинного искусства, в том числе образцы каллиграфии, живописи и буддийские бронзовые статуи.

По инициативе Министерства образования в Японии началась поисковая работа древних артефактов. Новая Япония нуждалась в «японской нации», а, следовательно, и в «национальной истории». В 1871 г. в Киото, в храме Ниси-Хонгандзи, была проведена первая выставка предметов старины, а в 1872 г. состоялось первое обследование буддийских храмов и находящихся в них «шедевров» — *хомоцу* (宝物). Комиссия во главе с Матидой Хисанари обследовала храмы в Исэ, Нагоя, Киото и Нара. В Нара, впервые за тридцать лет, была осмотрена императорская сокровищница Сёсоин 正倉院 в последний раз ее открывали в годы Тэмпо (1830–1844)¹¹. Обнаруженные предметы комиссия оценивала не столько с точки зрения их художественных достоинств или древности, сколько, скорее, с точки зрения их важности для истории данного храма или местности.

Рассмотрение буддийских храмов и статуй не в качестве сакральных объектов, а в качестве предметов, имеющих эстетическую ценность, независимую от их религиозного статуса, стало возможным в эпоху Мэйдзи потому, что в первое десятилетие эпохи буддийское учение находилось в опале. Для построения

¹⁰ McDermott H. T. The Horyuji Treasures and Early Meiji Cultural Policy. *Monumenta Nipponica*, vol. 61, №3, 2006. P. 345.

¹¹ Ibid. С. 348–349.

нового «национального» государства интернациональный буддизм подходил гораздо меньше, чем синтоизм, который посчитали самобытной религией, присущей только Японии. Создать общенациональную идеологию на основе синтоизма было не очень просто, потому что к началу эпохи Мэйдзи он представлял собой множество локальных культов. Однако только синтоистские мифы могли послужить легитимизации императорской власти. Буддизм подвергся остракизму еще и из-за того, что прочно ассоциировался с идеологией сёгуната. Вследствие всего этого буддийские храмы лишились материальной поддержки государства, которую ранее предоставлял им сёгунат, и находились в запустении; нередко их грабили. Многие буддийские священники возвращались к мирской жизни и даже переходили в ряды синтоистского духовенства¹².

В этих условиях блестящие возможности открывались перед коллекционерами японских древностей, которыми воспользовались находившиеся в Японии иностранцы. Среди японской элиты также появились коллекционеры, но их было немного. Ведь искусство еще не получило того высокого статуса, которым оно уже обладало на Западе и который оно вскоре обретет в Японии. Но в начале эпохи Мэйдзи если японцы и решали полюбоваться произведениями искусства или научиться рисовать, они обращались к образцам западного искусства. «Комплекс неполноценности» по отношению к Западу, свойственный ранней эпохе Мэйдзи, проявлялся и здесь. В 1869 г. Каваками Тогай (1821–1881) открыл первую частную школу западной живописи, а в 1876 г. при Государственном инженерном колледже открылась Школа искусств, где живописи обучали приглашенные из Италии художники Антонио Фонтанези (1818–1882) и Винченцо Рагуза (1841–1927). Многие японцы, побывавшие в Европе и посетившие там музеи, мечтали о создании чего-то подобного в Японии, представляя будущий музейместилищем самых разных предметов. Произведения искусства не выделялись — и не ценились — как-то особо. Концепция Токийского музея, учрежденного Министерством образования в 1872 г., предполагала создание разносторонней экспозиции. Матида Хисанари даже задумывал устроить при музее зоо-

¹² Мещеряков А. Н. Император Мэйдзи и его Япония. Сс. 194–196.

парк¹³. Позднее, когда концепция «японского искусства» приобретет четкие формы, появится тенденция к сохранению предметов древнего искусства (*кобидзюцу* — 古美術) внутри страны, ее зафиксируют законодательно¹⁴, и поощряться будет только экспорт произведений народных ремесел. Пока же представлений о ценности древнего искусства не существовало, коллекционеры были не ограничены в возможностях. Среди них наиболее известны имена Эдварда С. Морса (1838–1925), Чарльза Г. Уэльда (1857–1911), Вильяма С. Биглоу (1850–1926) и Эрнеста Ф. Феноллозы (1853–1908). Коллекции живописи, гравюр и скульптуры, собранные ими, позднее разместились в Бостонском и Кливлендском музеях изящных искусств. Собирали коллекции и русские, оказавшиеся в то время в Японии. Так, большую коллекцию японской живописи и гравюр *укиё-э* собрал морской офицер С. Н. Китаев (1864–1927), и сейчас эта коллекция, насчитывающая более 4 тыс. единиц, хранится в ГМИИ им. А. С. Пушкина.

Несомненно, что иностранцы воспользовались сложившейся ситуацией самым прагматичным образом, и из Японии было вывезено огромное количество предметов, обладающих большой художественной и исторической ценностью — подобно тому, как это происходило в европейских колониях. Однако концепция «японского искусства» появилась именно благодаря иностранным коллекционерам.

Академическому изучению искусства в Японии положил начало Эрнест Франциско Феноллоза. Он прибыл в Японию в 1878 г. по приглашению Эдварда Морса, американского зоолога, который годом ранее стал профессором недавно учрежденного Токийского Императорского университета¹⁵. Феноллозе

¹³ В 1882 г., когда было выстроено музейное здание в районе Уэно, при нем действительно открылся и маленький зоопарк.

¹⁴ В 1897 г. был принят закон «О сохранении древних синтоистских святынь и буддийских храмов» (*косядзи ходзонхо* — 古社寺保存法).

¹⁵ Эдвард Морс также много сделал для становления японской науки. Он прибыл в Японию в 1877 г. и устроил лабораторию по изучению морской биологии на острове Эносима, в префектуре Канагава, а вскоре был приглашен в качестве лектора в Токийский университет. За те три года (1877–1880), что он провел в Японии, Морс создал в Токийском университете отделение зоологии, познакомив японцев с современными методами зоологии, пропагандируя теорию Дарвина. Эдвард Морс поспособствовал

предложили читать в университете лекции по философии и политологии на английском языке. Феноллоза с женой поселились в районе Кага Ясики, бывшем владении князей Кага, отданном теперь университету.

Вскоре после прибытия в Японию Феноллоза начал коллекционировать предметы японского искусства. Он не получил специального образования в области истории искусств, но искусствоведение давно его привлекало. В студенческие годы он и сам учился живописи. В Японии Феноллоза заинтересовался искусством Востока. Предпосылкой для этого послужили обсуждения японской живописи, в которых он принимал участие в Японском Обществе Азии (Japan Asia Society), учрежденном в 1879 г. для изучения японской культуры иностранцами, проживавшими в Японии. Кроме того, через своего бывшего соученика по Гарварду он познакомился с Курода Наганари (1867–1939), обладавшим большой коллекцией старой живописи. У Курода Феноллоза впервые увидел в подлинниках работы мастеров традиционных японских школ Сэсю (1420–1506) и Кано Таню (1602–1674).

Феноллоза начал изучать традиционные школы живописи. В его руки попало 48-томное собрание биографий японских художников, составленное Асаока Окисада (1800–1856). Он принялся систематически изучать японскую живопись, в качестве переводчиков ему помогали его студенты — Арига Нагао (1860–1921) и Окакура Какудзо (1862–1913), более известный как Окакура Тэнсин (последний вскоре сам станет авторитетным теоретиком «японского искусства»). Феноллоза учился живописи у двух художников, продолжавших работать в классической традиции: Кано Эйтоку (1814–1891) и Сумиёси Хироката (1835–1883). Он интересовался также буддийской скульптурой, и во время каникул неоднократно посещал Киото и Нара, чтобы осмотреть храмы¹⁶. Храмовые постройки находились в запущенном состоянии, о сохранении древних скульптур никто не забо-

и развитию японской исторической науки — в 1877 г. он обнаружил раковинные кучи, которые оказались помойками древних людей эпохи неолита; так в японской истории был открыт новый период. Также он активно участвовал в учреждении Токийского музея.

¹⁶ Fischer F. Meiji Painting from the Fenollosa Collection. Philadelphia Museum of Art Bulletin, Vol. 88, No. 375 (Autumn, 1992). P. 1–24. P. 5.

тился. Феноллоза пришёл к выводу, что это искусство необходимо спасать, пока не стало слишком поздно.

В 1881 г. Феноллоза организовал в Токио небольшую выставку предметов японского искусства, а в 1882 г. выступил с публичной лекцией «Истинная теория искусства» в обществе «Рютикай», которое было создано в 1879 г. с целью возрождения интереса к традиционным жанрам. В это общество входили, в основном, государственные чиновники, для которых важно было услышать о превосходстве японского искусства над западным. «Комплекс неполноценности» перед Западом еще не был преодолен. Феноллоза не обманул их ожиданий: он действительно много говорил о том, что искусство Востока в гораздо большей степени, чем западное, выражает сущность искусства как такового¹⁷.

Идея о том, что Япония, как всякая цивилизованная и «развитая» страна, должна иметь свое уникальное искусство, витала в воздухе, и теория Феноллозы пришлась как раз кстати. В 1879 г. Японию посетил генерал У. С. Грант (1822–1885), бывший президент США, и специально для него Ивакура Томоми (1825–1883) организовал в своей резиденции представление традиционного театра Но. Во всем мире было принято демонстрировать иностранцам какие-либо зрелища, и Япония не хотела отставать. Театр Но в то время находился в таком же бедственном положении, как и все остальные «традиции», вследствие еще недавно столь рьяно проводившейся вестернизации. Этот эпизод положил начало его возрождению¹⁸.

Лекция Феноллозы «Истинная теория искусства» стала программной для теоретического осмысления концепции «японского искусства». Она положила начало изучению искусства Японии как особого явления. Текст лекции, которую Феноллоза прочел по-английски, был переведен на японский язык и издан обществом «Рютикай» в октябре того же года. Лекция состояла из трех частей: теоретического объяснения того, что такое ис-

¹⁷ Kato T. E. F. Fenollosa and the Importation of Aesthetics into Japan. Kwansei Gakuin University, 2004.

(<http://web.kyoto-net.or.jp/people/katotk/fenollosa.html>).

¹⁸ Keene D. Emperor of Japan: Meiji and his World, 1852–1912. New York, Columbia University Press, 2002. P.318.

кусство» (для обозначения «искусства» последовательно использовался термин *бидзюцу*), сравнительного анализа европейского и японского искусства, предложений по возрождению японского искусства и продолжению его традиций.

Теория искусства Феноллозы практически полностью основывается на гегелевской эстетической теории. В философии Г. Ф. Гегеля проблемы эстетики и теории искусства занимают важное место. Взгляды Гегеля на искусство в систематизированном виде содержатся в «Лекциях по эстетике», собранных на основании записей слушателей и изданных в 1835–1836 гг., уже после его смерти. Гегель определяет искусство, наряду с религией и философией, как ступень самопознания абсолютного духа — ключевой категории его философской системы. В искусстве абсолютный дух познает себя в форме созерцания, в то время как в религии — в форме представления, а в философии — в форме понятия. Согласно гегелевской философии, понятие — основа всего существующего, а все предметы и события в природе, обществе, человеке и человеческой жизни являются его «объективациями». Опорными терминами гегелевской эстетики являются «идея» и «идеал». По Гегелю, идея — это понятие (само по себе только мыслимое, или логическое), объективировавшееся адекватным образом; таким образом, идея является тождеством мысли с объективной реальностью. А идея, представленная в художественной конкретно-чувственной форме, — это идеал, объективация абсолютного духа. Как идеал Гегель определяет красоту. Красота в произведении искусства выше естественной, природной красоты, поскольку дух превосходит природу, а все прекрасное в природе — лишь рефлекс красоты, принадлежащей духу; эстетическое отношение всегда антропоморфно, красота всегда связана с человеком, который ее воспринимает. Гегель исследует разные исторические периоды в развитии искусства, охватывая искусство всех знакомых ему культур, в соответствии со своим стремлением объяснить весь исторический процесс в рамках своей философской системы¹⁹.

В начале своей лекции Феноллоза приводит три наиболее распространенных, на его взгляд, подхода к определению искусства, с которыми он категорически не соглашается. В соот-

¹⁹ Перов Ю.В. Философская эстетика Гегеля. Гегель Г.В.Ф. Лекции по эстетике. В 2 т. Т.1. СПб.: «Наука», 2007. С. 32–42.

ветствии с первым подходом, можно установить, является ли данная вещь произведением искусства или нет, в зависимости от степени мастерства, с которым она выполнена. Но, как сразу же замечает Феноллоза, мастерство не является признаком «искусства»: мастерски выполнен может быть любой бытовой предмет. В соответствии со вторым подходом, принадлежность вещи к произведениям искусства определяется тем, доставляет ли она наслаждение. Феноллоза возражает на это, что, в то время как мы можем сказать: «Искусство доставляет наслаждение, потому что оно прекрасно», — утверждать обратное, то есть: «Искусство прекрасно, потому что оно приносит удовольствие», — абсурдно. Согласно третьему подходу, искусство — это то, что наиболее совершенно имитирует реальность. Феноллоза аргументирует свое неприятие такого определения тем, что искусство бывает прекрасным совсем не тогда, когда оно верно отражает реальность, и в качестве примера отмечает, что живопись часто привлекает людей больше, чем фотография, несмотря на то, что фотография имитирует реальность лучше²⁰. Феноллоза утверждает, что понять сущность искусства, обращаясь лишь к таким внешним признакам, как мастерство, доставляемое искусством наслаждение или сходство с природой, которая заведомо обладает низшим по отношению к искусству статусом, согласно гегелевской теории, невозможно²¹. Для объяснения «истинной сущности» искусства он прибегает к гегелевскому термину «идея», называя «идеей» единство искусства с внутренним понятием, присущим человеческому сознанию. Именно «идея», явленная в произведении искусства, согласно теории Феноллозы, является истинной сущностью искусства: «В искусстве любого рода тем качеством, которое должно свидетельствовать о совершенстве [произведения] искусства, является идея этого искусства. <...> ...из присутствия

²⁰ Феноллоза рассуждает о критериях принадлежности предмета к сфере искусства или не-искусства в рамках гегелевской традиции: подобные рассуждения о том, как должно восприниматься произведение искусства, мы находим в «Лекциях по эстетике» Гегеля (параграф «Художественное произведение как предназначенное для чувственного восприятия человека и заимствованное из чувственной среды» Введения [Гегель Г.В.Ф. Лекции по эстетике. Сс. 107–115]).

²¹ Фэнороса бидзюцурон сю. Под ред. Ямагути Сэйити. Тюо корон бидзюцу сьоппан, 2004. Сс. 10–11.

или отсутствия идеи должно следовать истинное знание о том знаке, с помощью которого разграничивается искусство и не-искусство»²². Для обозначения «идеи» в опубликованном на японском языке тексте лекции используется слово *мёси* (妙思), состоящее из корней *мё* — «необычный, странный», и *си* — «думать». Заметим, что слово *мёси* для обозначения идеи не прижилось (и вообще не вошло в японский лексикон), в современном японском искусствоведении для выражения понятия «идея» используется слово *ринэн* (理念)²³.

Эта часть лекции — абстрактное рассуждение общетеоретического характера — едва ли сильно заинтересовало слушателей Феноллозы в «Рютикай», которые были далеки от философских проблем. Но оно было важным для зарождающейся японской науки. Впервые кто-то говорил об «искусстве» как о феномене, отличном от ремесленных произведений, и, следовательно, о необходимости изучать этот феномен особым образом.

Феноллоза выбрал слово *бидзюцу* (美術) для выражения понятия «искусства» в японском языке, очевидно, потому, что по своей этимологии оно наиболее близко соответствовало гегелевскому представлению об искусстве как совокупности идеалов, раскрывающих сущность красоты, или прекрасного (иероглиф *би* — 美 в слове *бидзюцу* означает «красота»). Слова, которые использовались в отношении произведений искусства в японском языке раньше (*гидзюцу* — 技術 — «техника, ремесло», *когэй* — 工芸 — «мастерство, ремесло») для этой цели не подходили.

Вслед за изложением своей теории искусства Феноллоза переходит к ее иллюстрации на материале японской живописи. Он полагает, что эстетика живописи состоит в гармоничном соответствии между формой и изображаемым объектом. Форма состоит из трех элементов: линии, тени и цвета. Гармония формы и содержания может быть достигнута за счет синтеза в масштабе всего произведения, либо в отдельных его частях. Феноллоза утверждает, что большую важность имеет гармония всего произведения по отношению к красоте его отдельных частей, форма — по отношению к содержанию, линия — по отношению к тени и цвету. Такую расстановку приоритетов диктовала ему европейская искусствоведческая традиция (сло-

²² Ibid. С. 14–16.

²³ Камбаяси Цунэмита. Гэндай Нихон «бидзюцу» но тандзё. С. 46.

жившаяся к тому времени *Kunstwissenschaft*, развившаяся в рамках гегельянской философии), и он не сомневался в ее универсальности²⁴. Искусствоведение, как и многие другие научные дисциплины в Японии, складывалось по западному образцу, заимствуя западную методологию и западные принципы. Однако Феноллоза меньше всего хотел быть заподозренным в европоцентризме своей методологии, и в этом единственное его существенное расхождение с гегелевской традицией, несомненно, европоцентристской. Феноллоза категорически отвергал превосходство западного искусства, чем и объясняется его пристальный интерес к Востоку. Он утверждал, что настоящее искусство можно найти именно на Востоке²⁵.

Далее в тексте лекции Феноллоза сопоставляет европейскую и японскую живопись, приходя к выводу, что художественные приемы последней намного совершеннее. «Истинным произведением живописного искусства», согласно его лекции, является картина *нихонга* (日本画), т.е. «японская картина».

Термин *нихонга* появляется в эпоху Мэйдзи в противовес термину *ёга* (洋画) — «западная картина», объединяя в себе все жанры живописи, которые существовали в Японии до вестернизации, и игнорируя огромные различия между ними (так же, как слово *нихондзин* должно было служить для именования всех японцев, независимо от локальных культурных различий). В отличие от слова *ёга*, которое может пониматься по-разному (и как любая картина, когда-либо написанная на Западе, и как картина «в западном стиле» — обычно написанная маслом и созданная в Японии), понятие *нихонга* вошло в язык в достаточно узком значении. *Нихонга* — это не любая картина, принадлежащая кисти японского художника, но только такая, которая относится к жанрам, существовавшим до эпохи Мэйдзи²⁶.

Феноллоза сравнивает западные картины (т.е. живопись маслом — *юга* — 油画) и японскую живопись *нихонга* по пяти критериям: имита-

²⁴ Kato T. E. F. Fenollosa and the Importation of Aesthetics into Japan. (<http://web.kyoto-inet.or.jp/people/katotk/fenollosa.html>).

²⁵ Karatani K. Japan as Museum: Okakura Tenshin and Ernest Fenollosa. *Japanese Art After, 1945. Scream Against the Sky*. Harry Abrams, 1994 P. 34.

²⁶ Сато Досин. Нихонга но тандзё (Нихон но киндай бидзюцу). С. 5.

ции природы (западные картины «фотографически» копируют природу), присутствию или отсутствию светотени (присутствует на западных картинах), присутствию или отсутствию линии контура (присутствует в *нихонга*), густоте красок (краски насыщеннее на западных картинах) и сложности композиции (композиция сложнее в европейской живописи)²⁷. По всем этим критериям, приходит к выводу Феноллоза, *нихонга* гораздо совершеннее²⁸.

В заключение лекции Феноллоза изложил свои идеи относительно того, что следует предпринимать для сохранения японского искусства и его традиций. Он предложил учредить школы искусств и всячески поддерживать художников традиционных жанров (заметив все же, что такие мероприятия могут препятствовать свободе художественного творчества), а также способствовать просвещению японцев и проводить с этой целью выставки традиционного искусства²⁹.

Во многом благодаря этой лекции Феноллозы, а также и его дальнейшей деятельности по пропаганде традиционного искусства, правительство Мэйдзи обратило внимание на эту сферу культуры. Отдельные попытки выяснить, какие перспективы существуют в Японии для развития музейного дела, предпринимались и ранее — как, например, во время подготовки к Венской выставке 1873 г., однако произведения искусства не выделялись как-нибудь особо, их описывали наряду с ремесленными поделками, старинной одеждой и оружием, а то и природными экспонатами. Теперь искусство было признано отдельным самостоятельным явлением.

В 1884 г. Министерство образования поручило комиссии во главе с Феноллозой обследовать храмы в ареале старых столиц

²⁷ Фэнороса бидзюцурон сю. С. 24–26.

²⁸ Феноллоза искренне полагал, что японское искусство во всех аспектах превосходит западное, и был увлеченным исследователем всех восточных традиций. Так, он активно интересовался буддийской философией, и, в конце концов, сам обратился в буддизм, приняв имя Тэйсин. Но в его утверждении о совершенстве японского искусства можно найти и отголоски европейского японизма. Европейские художники тоже романтизировали только что «открытое» японское искусство, и считали, что с помощью почерпнутых из японских произведений приемов можно вдохнуть новую жизнь в свои картины. Позднее эта же идея приведет к возникновению течения примитивизма, поиску новых художественных приемов и образов в искусстве традиционных культур.

²⁹ Ibid. С. 32–35.

Киото и Нара с целью составления описаний «шедевров искусства» (*хамоцу*), а также подбора экспонатов для музейных коллекций. В состав комиссии входил и Оакура Тэнсин, бывший помощником Феноллозы еще с 1878 г., когда Феноллоза только начинал знакомство с японским искусством. Самой значительной находкой во время этого обследования стала статуя богини Каннон в павильоне Юмэдоно храма Хорюдзи, в Нара. Произведения искусства, обнаруженные во время этой поездки, впоследствии были использованы для составления списка «национальных сокровищ» — *кокухо* (国宝), который стал частью закона «О сохранении древних синтоистских святилищ и буддийских храмов» (*косядзи ходзонхо* — 古社寺保存法), принятого в 1897 г. Феноллоза и Оакура принимали участие в подготовке этого закона.

Впервые затронутая тема искусства и эстетики заинтересовала многих японцев. Так, в 1885–1886 гг. философ и общественный деятель Накаэ Тёмин (1847–1901) перевел на японский язык «Эстетику» французского автора Эжена Верона (1825–1889) — не самое первостепенное сочинение по эстетике того времени. Накаэ Тёмин, в общем-то далекий от искусствоведческих проблем, выполнил этот перевод по заказу Министерства образования. Сочинение Верона в процессе создания японской эстетической концепции востребовано не было и никак на нее не повлияло³⁰. Однако интересен сам факт того, что проблема эстетики и теории искусства теперь представлялась важной. Министерство образования, которое активно участвовало в определении тенденций развития культуры, считало нужным искать все новые источники сведений по эстетике.

В 1886 г. Феноллоза и Оакура Тэнсин по заданию Министерства образования отправились в Европу, чтобы изучить западные методики преподавания искусствоведения и основы музейного дела. По возвращении из Европы Феноллоза получил пост куратора отдела искусств Токийского музея.

Феноллоза был заинтересован не только в сохранении произведений древнего искусства в музеях и организации музейного дела на должном уровне. Он также активно содействовал возрождению традиций старой японской живописи. В 1884 г. он вместе с несколькими японскими художниками (в том числе с Хасимото Гахо (1835–1908), с которым Феноллоза много общался) органи-

³⁰ *Камбаяси Цунэмити*. Гэндай Нихон «бидзюцу» но тандзё. С. 3.

зовал общество «Кангакай» («Общество любителей живописи», 鑑画会), задачей которого провозгласили «возрождение японского искусства всеми возможными средствами»³¹. Члены общества регулярно собирались для того, чтобы обсуждать произведения японской живописи *нихонга* из частных коллекций, например, из коллекций самого Феноллозы и В. Биглоу. Они занимались также атрибуцией и сертифицированием произведений искусства. В таких случаях Феноллоза использовал в качестве подписи печать с именем Кано Эйтан, которое он получил в 1884 г. от своего учителя живописи Кано Эйтоку, что означало его принятие в школу Кано. Еще одним направлением деятельности общества «Кангакай» была поддержка современных художников, работавших в традиционных жанрах. 25 января 1885 г. состоялась первая выставка работ современных художников, организованная «Кангакай», на ней было представлено более 70 работ десяти мастеров. Выставка имела большой успех, и мероприятие стало ежегодным. Общество «Кангакай» стало одной из самых влиятельных организаций, связанных с *нихонга*, и Феноллоза образовал внутри общества особое отделение, посвященное современному рисунку тушью³².

Вместе с Окакура Тэнсин и Кано Хогай (1828–1888), художником школы Кано, Феноллоза принимал участие в учреждении Токийской школы изящных искусств (Токё бидзюцу гакко — 東京美術学校), которая была официально открыта в 1889 г. Возглавил Школу Окакура Тэнсин. С открытием Школы изящных искусств замерла деятельность общества «Кангакай»: теперь центром пропаганды традиционной японской живописи стала Школа. В Школе изящных искусств Феноллоза в течение года читал курс «Эстетика и история искусства» (*Бигаку оёби бидзюцуси* — 美学及び美術史).

Гравюрам *укиё-э*, привлечшим огромный интерес на Западе, Феноллоза вначале не придавал особого значения, посчитав, что они не отражают в полной мере японских художественных традиций. Возможно, он следовал традиционному для Японии эпохи Эдо представлению о том, что это «низкий» жанр, нечто вроде декоративного искусства. Или в своем стремлении обнаружить «истинную» основу японского искусства он считал, что

³¹ Fischer F. Meiji Painting from the Fenollosa Collection. P. 7.

³² Ibid. P. 8.

лежащие «на поверхности» и знакомые первому встречному даже в Европе цветные гравюры слишком просты для этой роли? Однако Феноллоза изменил свое мнение во время поездки в Европу (1886), когда увидел, какое огромное влияние они оказали на новую западную живопись. Позднее он написал книгу³³ о гравюрах *укиё-э*³⁴.

В 1890 г. Феноллоза вернулся в Америку. С 1890 по 1896 гг. он возглавлял Отдел восточного искусства в Бостонском музее изящных искусств, где размещалась и его собственная коллекция, состоявшая более чем из 1000 картин и гравюр³⁵. В марте 1896 г. он был вынужден покинуть пост главы Отдела восточного искусства из-за скандала, вызванного его разводом и поспешно заключенным браком с его ассистенткой, писательницей Мэри МакНил Скотт (1865–1954).

В 1896 г. Феноллоза ненадолго съездил в Японию, а в следующем году вернулся туда, намереваясь пожить там более продолжительное время. Но времена изменились: японские деятели культуры почувствовали себя способными самостоятельно «позаботиться» о своем художественном наследии, и в академическом сообществе Феноллозу ожидал холодный прием. Он смог получить только место преподавателя английского языка в Токийской высшей педагогической школе (Токё кобё сихан гакко — 東京高等師範学校). Оказавшись «не у дел» в искусствоведческих кругах, Феноллоза посвятил себя дальнейшему исследованию японской культуры, и занялся изучением театра Но. В 1898 г. он брал уроки у Умэвака Минору (1828–1909), актера школы Кандзэ³⁶. Феноллоза перевел на английский язык около пятидесяти пьес театра Но³⁷.

³³ *Fenollosa E. «The Masters of Ukiyo: a Complete Historical Description of Japanese Paintings and Color Prints of the Genre School»: New York: The Knickerbocker Press, 1896.*

³⁴ *Nute K. Frank. Lloyd Wright and Japanese Art: Fenollosa: The Missing Link. Architectural History, Vol. 34, (1991). P. 227.*

³⁵ Феноллоза продал свою коллекцию Ч. Уэльду в 1886 г. с тем условием, что она попадет в Бостонский музей.

³⁶ *Fischer F. Meiji Painting from the Fenollosa Collection. P. 19.*

³⁷ Впоследствии Мэри Феноллоза, вдова Эрнеста Феноллозы, передала эти переводы Эзре Паунду (1885–1972), который издал их в 1916 г. (*Fenollosa Ernest, Paund Ezra "Noh" or Accomplishment: A Study of the Classical Stage of Japan, London: Macmillan and Co., 1916).*

Обиженный тем, что его заслуги перед новоявленным японским искусствоведением были так быстро забыты, Феноллоза вернулся в Америку в 1900 г. и стал профессором Колумбийского университета. Феноллоза умер 21 сентября 1908 г. в Лондоне, на пути в Японию, которую он собрался навестить в очередной раз. Его прах был перевезен в Японию и захоронен в храме Мии в Киото.

Перед смертью Феноллоза успел завершить работу над первым вариантом двухтомной монографией «Эпохи китайского и японского искусства», но она осталась неотредактированной, не хватало многих имен и названий произведений. Его вдова Мэри Феноллоза проделала огромную работу по устранению пробелов и неточностей, и издала этот труд в 1912 г.³⁸. В этой монографии в хронологическом порядке излагается история искусства Китая и Японии с древнейших времен до конца XIX в. Феноллоза заостряет внимание на том, что искусство Востока не «оторвано» от европейского, а, напротив, имеет с ним общие корни. Например, он утверждает, что искусство Месопотамии и Древней Греции оказывало влияние на индийское искусство, а оно, в свою очередь, дало импульс к развитию дальневосточных традиций.

Ранняя концепция «японского искусства», импульс для создания которой подал Эрнест Феноллоза в лекции «Истинная теория искусства», была окончательно сформулирована его учеником Оакура Тэнсин. В редакции Оакура эта концепция претерпела значительные изменения — в первую очередь, в связи со сменой общего политического курса в сторону усиления националистических тенденций. Концепция японского искусства Оакура Тэнсин отражена в каталоге японской экспозиции Всемирной выставке в Париже (1900 г.), который составили Оакура и Куки Рюити (1852–1931)³⁹. Каталог был издан в Париже на французском языке, и только через год появился в японском переводе в Японии. В 1903 г. Оакура Тэнсин издал свое знаменитое сочинение «Идеалы Востока». Оно вышло на

³⁸ Fenollosa E. «Epochs of Chinese and Japanese Art», London: William Heineman, 1912.

³⁹ Histoire de l'Art du Japon: Ouvrage Publie par la Commission Imperiale du Japon a l'Exposition Universelle de Paris, Paris, Maurice de Brunoff, 1900.

английском языке в лондонском издательстве⁴⁰. Окакура, в отличие от Феноллозы, старался доказать, что искусство Востока не имеет ничего общего с европейским искусством, и, в то же самое время, что художественные традиции стран тесно Востока связаны между собой. Основной пафос его сочинения заключался в утверждении, что Япония занимает особое место в этой общности, являясь «музеем азиатской цивилизации», и в ней можно найти следы всех восточных традиций⁴¹. Канонические представления о японском искусстве, заданные Окакура, надолго определили подход к изучению японского искусства как в самой Японии, так и на Западе⁴².

Концепция японского искусства, как и в самом начале эпохи Мэйдзи, формировалась в тесном взаимодействии с западным дискурсивным пространством. Но если в начале этого процесса представления о японском искусстве создавались по западным методологическим образцам и с оглядкой на вкусы западной публики, то теперь все было наоборот. Японские авторы рассказывали Западу о своих «уникальных» национальных традициях искусства (на самом деле, не более и не менее уникальных, чем любые другие национальные традиции), не вспоминая о западных истоках искусствоведческой методологии, и, разумеется, о не столь долгой истории японского искусствоведения. Недавно сконструированная концепция «японского искусства» стала в сознании японцев конца эпохи Мэйдзи подлинной историей искусства Японии.

⁴⁰ *Okakura Kakuzo. The Ideals of the East with Special Reference to the Art of Japan.* London: John Murray, 1903.

⁴¹ *Okakura Kakuzo. The Ideals of the East: With Special Reference to the Art of Japan.* P. 3–4.

⁴² *Hall Yengpruksawan M. Japanese Art History.* P. 115.

Начало звука: из истории японской цитры кото

Н. Ф. Клобукова (Голубинская)
(ИВКА РГТУ)

Современная классическая¹ музыка для японской цитры *кото* явилась продуктом длительной ассимиляции и основной «японизации» музыкальных традиций, заимствованных из Китая, Индии, Кореи, Ирана и других государств. Однако первостепенное влияние на традиционную японскую музыку оказала китайская музыка — основа всей дальневосточной звуковой культуры. Так, в 734 г. посол Киби-но Макиби² привез из Китая десяти томный свод «Гакусё ёроку» («Сборник музыкальных рукописей»), который, в совокупности с буддийским музыкальным трактатом «Сёмё ёдзинсю», написанным позднее Танти (1163–1237) из буддийской школы Тэндай, составил основу японской теории музыки³.

¹ Под классической музыкой, или музыкой высокой традиции, здесь и далее мы понимаем национальную музыку для традиционных инструментов, которая в процессе «музыкальной эволюции» оформилась в виде художественного канона. Музыка для *кото* считается одним из жанров классической японской музыки. В совокупности с народной музыкой комплекс жанров классической музыки (религиозная, церемониальная, светская, театральная музыка) составляет традиционную музыкальную культуру.

² Киби-но Макиби (695–775) — ученый-конфуцианец, государственный деятель, знаток литературы и искусства, отправился в Китай с посольством 717 года вместе с буддийским монахом Гэмбо (?–746). «Студенты» пробыли в Китае до 735 года, вернувшись с очередным посольством. Гэмбо привез в Японию 5000 свитков буддийских сутр, а Киби-но Макиби — многочисленные сочинения по государственному устройству, астрологии, календарному делу, музыке.

³ В 1233 г., придворный танцор Кома-но Тикадзанэ написал «Кё-кунсё» — схожий с китайским десяти томный труд на японском языке, а еще через два с половиной столетия, в 1496 г., буддийский монах Тёкэй сделал важные теоретические дополнения, освещавшие связан-

В это время при дворе японского императора уже существовал оркестр церемониальной музыки *гагаку*, состоявший из музыкантов китайского оркестра *яюэ* династии Тан и корейского оркестра *аак*⁴, а также функционировало Главное управление придворной музыки — *Гагакурё*, созданное в 701 г.

К IX в. музыка *гагаку* состояла из различных музыкальных стилей, каждый из которых имел свой инструментальный состав и особенности исполнения и аранжировки. Однако под непосредственным патронажем императора Сага в 833–850 гг. была осуществлена реформа оркестра, в результате которой состав инструментов был приведен к единому стандарту, а репертуар упорядочен. Все композиции были разделены на две главные категории. Индийская и китайская музыка были объединены и классифицированы как *тогаку* (или «музыка левой стороны»), а многочисленные стили музыки Кореи и Манчжурии стали называться *комагаку* (или «музыка правой стороны»). Музыка японских композиторов, известная как *вагаку*, была выделена в особую категорию, включавшую в себя *кунибури-но утамаи*, то есть песни и танцы японского происхождения.

Начиная с середины эпохи Хэйан, музыка *гагаку* достигла пика своей популярности при дворе. Без нее не обходилась ни одна религиозная церемония, ни один дворцовый праздник; да и сами придворные аристократы исполняли музыку *гагаку*, нередко слывя непревзойденными музыкантами. Так, в сборнике «Кокон Тёмондзю» 1254 г., создание которого приписывается Татибана Нарисуэ, содержатся описания различных праздников и концертов, а также «музыкальных историй», в которых фигурируют имена известных придворных и аристократов (принца Садаясу, принца Масаакירה, Фудзивара Санэсукэ, Фудзивара Садаката, Тайра Корэмоти и многих других). Так, в рассказе № 235 «Об исполнении музыки на пиршестве в исходе третьего месяца шестого года Энтё» говорится о пиршестве во Дворце вечного покоя, во время которого «<...> играли на органчике сё, <...> на хитирики, несколько человек распевали мелодии произведений. Кроме того, как и следовало, были настроены струнные

ные с музыкой вопросы, к главному кодексу школы Сингон «Гёдзан тайкайсю».

⁴ Традиция китайской оркестровой музыки *яюэ* в настоящее время утрачена. Корейский придворный оркестр *аак* существует по сей день.

инструменты, и музыканты, присоединив к ним два духовых инструмента, исполняли различные пьесы»⁵. Из этого описания видно, что практически все мелодические инструменты оркестра *гагаку* использовались в качестве сольных для домашнего музицирования, которое было одним из любимейших развлечений японской аристократии.

Одним из основных инструментов, заимствованных из Китая, была цитра *чжэн*, выполнявшая в Китае двоякую функцию: она использовалась как оркестровый инструмент в придворной среде династии Тан, а в более низших социальных слоях служила для сольного музицирования. Оркестровая музыка династии Тан стала исполняться в качестве церемониальной при императорском дворе в Киото и, так же, как музыка оркестра *гагаку*, играла важную роль в социальной жизни японской аристократии. Инструмент же, получивший в японском языке название «*кото*», оказался одним из целого ряда струнных инструментов и их разновидностей, также обозначавшихся термином «*кото*», подобно термину «*вина*»⁶ в индийской классической музыке и «*фуэ*» в традиционной японской музыке⁷. Представим их в виде таблицы:

Таблица 1.

Современное название инструмента	Описание инструмента	Название инструмента с использованием формантов - <i>кото</i> и - <i>кин</i>
Цинь (гуцинь)	Семиструнная китайская цитра	Кин Кин-но кото Ситигэнкин Каракото

⁵ Цит. по: *Сисаури В. И.* Церемониальная музыка Китая и Японии. Под ред. К.Ф.Самосюка, Ю.В.Козлова. СПб.: Издательство СПбГУ, 2008. С. 220.

⁶ Вина — индийский семиструнный щипковый инструмент, состоит из округлого корпуса (чаще всего делается из сушеной тыквы) и длинной деревянной шейки с четырьмя мелодическими струнами и тремя резонансными. Термином «вина» могли называться также другие индийские хордофоны — ситар, сурбахар, тампура и т.д.

⁷ Общее название японских духовых инструментов, традиционно переводится как «флейта».

Таблица 1. Окончание

Чжэн	12–13–струнная цитра для оркестрового и сольного музицирования	Со-но кото Кото
Сэ	25–50–струнная китайская цитра	Хицу–но кото Оогото
Бива	Четырех–пяти–струнная лютя, кит. пипа	Бива–но кото
Вагон	Шестиструнная японская цитра	Яматогото Адзумагото
Куго	Вертикальная многострунная арфа	Кударагото
Каягым	12–струнная корейская цитра	Сирагигото

Как пишет японский музыковед Хисао Танабэ, *хицу–но кото*, *кудара–гото* и *сираги–гото* вышли из употребления в Японии еще до окончания эпохи Хэйан. Название «*кото*» закрепилось за инструментом *со*, или *со–но кото*, а из наименований других инструментов исчез формант «*кото*». В настоящее время только длинная 13–струнная цитра имеет название «*кото*», а семиструнная китайская цитра фигурирует под названием «*цин*» (яп. «кин»). Формант «кин», впрочем, до настоящего времени используется в названиях некоторых длинных цитр (*итигэнкин* — однострунный *кото*, *нигэнкин* — двухструнный *кото* и т.д.), однако изобретенные в XX в. 17–струнный *кото* и 21–струнный *кото* этот формант «потеряли» и называются «*дзюситигэн*» и «*нидзюгэн*»⁸. Тем не менее, до второй половины XIX в. название цитры *кото* иероглифически записывалось как «кин» (琴), и лишь с началом XX в. в обиход вошло написание «*кото*» (箏)⁹.

Происхождение самого слова «*кото*» неясно. Первым упоминанием о *кото* в литературных источниках считается легенда о

⁸ «Нидзюгэн» означает «20–струнный *кото*», однако у инструмента на самом деле 21 струна. Нижняя, или «нулевая» струна служит ограничителем и упором для большого пальца, а также дополнительной бурдонной струной. Инструмент был изобретен композитором Минору Мики в соавторстве с виртуозной исполнительницей на *кото* Кэйко Носака и впервые представлен публике в 1969 г. Дзюситигэн — 17–струнный басовый *кото* — был изобретен в 1920–х гг. японским композитором и исполнителем Мияги Митио.

⁹ В словаре иероглифического минимума «Тоё кандзи», составленном в 1950 г. с целью упорядочить и упростить иероглифическое написание японской лексики, присутствует лишь иероглиф «кин».

«Небесном Говорящем Кото» — «Амэ-но норигото», записанная в мифологическом своде «Кодзики» («Записи о деяниях древности»), 712 г.:

«Тогда [бог Оо-намудзи] того бога за волосы взял, к каждой стропиле того покоя [по волосу] привязал, скалой, что только пятьсот человек притащить могли бы, двери того покоя завалил, свою жену, Сусэри-бимэ, на спину посадил, тотчас же того великого бога Меч Долголетия, Лук и Стрелы Долголетия, а еще его Небесное Говорящее Кото с собой прихватил и убежал, а тут Небесное Говорящее Кото задело за дерево, и по всей земле звон пошел»¹⁰.

Е. М. Пинус, ссылаясь на японских исследователей, указывает, что в данном контексте *кото* представлял собой музыкальный инструмент, имевший сакральное значение. Хисао Танабэ полагает, что первоисточником явилось слово «*ото*» (по-японски «звук») В. Адриаанц упоминает также версию А. Экардта, по которой слово «*кото*» происходит от «-ко», присутствующего в названиях древних корейских цитр — *каяко* (совр. *каягым*) и *комунко* (совр. *комунго*), который со временем стал произноситься как «*кото*».

Сам инструмент принадлежит к семейству длинных цитр с подвижными колками, распространенных в странах Дальнего Востока, к которым относятся (со всеми их разновидностями и промежуточными вариантами): китайские *цинъ*, *сэ*, *чжэн*; японские *вагон*, *кото*; корейские *каягым*, *комунго*, *ачжэн*, *тэчжэн*; монгольская *ятга* (*ятха*); вьетнамский *дан чань*. Предполагают, что прототип современного *кото*, китайский *чжэн* вошел в употребление намного позже, чем семиструнный безладовый *цинъ* и 50-ти, позднее 25-струнный *сэ* с передвижными колками (В. Адриаанц датирует это время эпохой династии Цинь, 221–206 гг. до н.э.), и в его конструкции были заимствованы элементы обоих инструментов. Существует старинная легенда том, как были изобретены корейский *каягым* и китайский *чжэн*: две сестры поссорились из-за цитры *сэ*, сделанной из бамбука, каждой из них хотелось его иметь. Ни одна не хотела уступать другой, и тогда они распилили инструмент на две части, причем на одной из получившихся цитр было 12

¹⁰ Кодзики. Записи о деяниях древности. Свиток 1. СПб.: ООО «Издательский Дом «Кристалл»», 2000. С. 65.

струн, а на другой — 13. Первая сестра уехала в Корею, и с тех пор корейский *каягым* имеет 12 струн, а вторая — в Китай, и поэтому у китайского *чжэна* струн на одну больше. Интересно, что иероглиф «кото» (箏) состоит из двух частей: «бамбук» (竹) и «ссора» (爭).

Во время династии Тан (206 г. до н.э. — 220 г. н.э.) в Китае были популярны как 12-ти, так и 13-тиструнная разновидности *чжэна*, используемые для сольного музицирования, но позднее, в эпоху династии Суй (581–618) и Тан (618–907), инструмент вошел в состав придворного оркестра *яюэ*, с которым был импортирован в Японию. Из трех основных способов игры на длинных цитрах (защипывание струн пальцами — *сусо*, защипывание струн плектрами-напалечниками — *дансо*, комбинирование защипывания плектрами и игры накинфоленной палочкой — *ассо*) в Японии получил распространение лишь *дансо*, в Корее же по сей день при игре на цитрах *каягым* и *ачжэн* используются технические приемы *сусо* и *ассо*. При этом китайские цитры продолжали совершенствоваться¹¹, в Японии же и в Корее конструкция цитр со времени их заимствования почти не изменилась, и в наше время современный *кото* школы Икута¹² мало чем отличается от *гакусо* эпохи Хэйан.

Как уже отмечалось, *кото* был ввезен в Японию в начале эпохи Нара или чуть раньше ее наступления (710–794), и наиболее ценные инструменты во время царствования императора Сёму (724–749) помещались в особое хранилище. После смерти императора его собрание было пожертвовано буддийскому храму Тодайдзи и в 756 г. составило основу императорской сокровищницы Сёсоин, которая существует по сей день. В этой

¹¹ Так, в конце XVII в. были внесены изменения в систему настроенных колков *чжэна* и впервые применены металлические струны.

¹² Школа Икута названа по имени ее создателя, композитора и виртуозного исполнителя на цитре *кото*, Икута Кэнгё (1656–1715). Образована в Киото в 1690-х гг. В настоящее время, наряду со школой Ямада, является одной из основных школ игры на *кото*. Школа Ямада основана блестящим исполнителем и талантливым композитором-новатором Ямада Кэнгё (1757–1817) примерно в посл. четв. XVIII в. в Эдо (нынешний Токио). Между школами Икута-рю и Ямада-рю существуют различия как репертуарного плана, так и касающиеся исполнительской практики. Автор настоящей статьи принадлежит к школе Икута.

уникальной коллекции хранятся древние рукописи, живописные свитки, маски *гигаку*, оружие и доспехи, посуда, а также редчайшие музыкальные инструменты, среди которых — инструменты оркестра *гагаку*, уникальная инкрустированная перламутром лютия *бива*, фрагменты вышедшей из употребления арфы *куго*, флейта *сякухати*, сделанная из нефрита, и т.д. Однако существуют более ранние артефакты, свидетельствующие о бытовании в Японии инструмента, принадлежащего к классу длинных цитр, задолго до заимствования континентальной музыки. Речь идет о погребальных скульптурах *ханива*, датирующихся кон. V — нач. VI в., изображающих исполнителей на цитре. Кроме того, в археологических раскопах были обнаружены остатки деревянных цитр, относящихся к III–IV вв.. По этим находкам можно сделать вывод о том, что в древней Японии был известен и широко применялся струнный инструмент, называемый *яматогото* (японский *кото*), или *вагон*.

Однако, несмотря на то, что многие исследователи, в том числе японские, считают *яматогото* исконно японской цитрой, происхождение инструмента остается неясным. Существует несколько мнений о том, как был изобретен этот инструмент. Так, Камо Тёмэй (1155–1216) в «Мумёсё» («Записки без названия») говорит о создании *яматогото* из шести скрепленных между собой церемониальных луков, используемых в синтоистских мистериях *кагура*¹³. Однако В. Сисаури подвергает эту теорию сомнению, утверждая вслед за Куртом Заксом, что на ранних этапах своего развития общество не способно создать столь сложно организованный инструмент, как многострунный хордофон, и, следовательно, *яматогото* так же, как и *кото*, был заимствован с континента, но гораздо раньше, нежели инструменты оркестра *гагаку*, а именно в III–IV вв. Эту теорию отчасти подтверждает тот факт, что техника игры на *яматогото* весьма примитивна¹⁴. Как пишет В. Сисаури, «возя первые

¹³ Обычай звенеть тетивой лука для изгнания злых духов (*цуруути*) часто упоминается в литературе эпохи Хэйан, в частности, в «Уцубо-моногатари».

¹⁴ У. Молам так описывает технику игры на *яматогото*, в которую входят «четыре основные поименованные ритмоинтонационные формулы (паттерны): *дзэн*, *дзи*, *ору* и *цуму*. *Дзэн* представляет собой быстрое глиссандо по струнам по направлению к исполнителю, начиная с шестой, а *дзи* — глиссандо по направлению от исполнителя, начиная с

кото, японцы еще не научились играть на нем и начали использовать их по-своему, примитивным образом, в обрядах»¹⁵. Как бы то ни было, вопрос о происхождении *яматогото* остается открытым¹⁶. Несомненно при этом, что инструмент на протяжении всей истории своего существования трактуется как сакральный объект, участвующий в магических ритуалах, при этом сам являющийся источником как необычных звуков, так и других таинственных явлений. Не случайно в поэтической антологии «Манъёсю» можно встретить упоминания о *яматогото* именно как о вместилище неких потусторонних субстанций, в том числе и духов умерших людей:

Когда возьму я в руки кото,
То раньше звуков появляется печаль.
А может быть,
В глубинах кото
Скрывается моя жена?¹⁷

Возвращаясь к *кото* оркестра *гагаку*, или *гакусю*, необходимо отметить, что роль инструмента (так же, как и в случае с *яматогото*) сводилась (и сводится по сей день) к исполнению ритмо-интонационных формул (паттернов), участвующих в создании ритмической основы композиций *гагаку*, но не несущих мелодическую нагрузку. Гораздо более активная роль предназначалась *кото* в качестве аккомпанирующего инструмента при исполнении вокальной музыки *гагаку* — песен *роэй*, *сайбара* и *имаё*. Существовал также особый жанр *нокоригаку*, включавший в себя орнаментированные версии пьес *гагаку*,

первой струны. Лево́й рукой исполнитель приглушает все струны, кроме последней, сразу после исполнения приема, так что кратковременный звуковой кластер является скорее краской, чем гармонией в западном понимании. Подавляющее большинство музыки *вагон* состоит только из этих двух паттернов. Паттерны *ору* и *цуму* являются равно не мелодическими и исполняются мягко; они могут варьироваться по ритму и высоте».

¹⁵ Сисаури В. Указ.соч, С. 83.

¹⁶ Подробнее об этом см. Сисаури В. Указ.соч. С. 69–84.

¹⁷ Манъёсю: Японская поэзия: В 3 т. Пер. с яп., вступит. статья и коммент. А. Е. Глускиной. М.: АСТ, 2001. Т.1, №1129, стр. 409. Автор стихотворения грустит по своей умершей жене. При этом используется омонимическое созвучие: «кото» — музыкальный инструмент и «кото» — беда, печаль.

исполняемые на *кото*. Можно предположить, что предпосылки для создания и будущего развития всего спектра вокально-инструментальных жанров музицирования на *кото* были заложены именно в эпоху Хэйан. Из литературных источников этого времени можно также сделать вывод, что к X–XI вв. при императорском дворе был создан достаточно обширный корпус сольной литературы для *кото*, однако эта музыка утрачена. Одной из основных причин этого была исключительно устная традиция обучения музыке и, как следствие, отсутствие нотной записи. Традиция изучения музыки под непосредственным руководством учителя (*сэнсэя*), путем подражания ему¹⁸ сохранилась в японской системе традиционного музыкального образования по сей день. Но даже если какие-либо нотные сборники (например, в императорской библиотеке) и существовали, вряд ли они смогли бы уцелеть в огне социальных потрясений эпохи Камакура, когда многие придворные либо погибли, либо бежали на остров Кюсю, где жизнь была относительно спокойной. В качестве другой возможной причины утраты музыкального наследия эпохи Хэйан можно назвать нежелание искушенных музыкантов того времени раскрывать секреты своего мастерства и обучать особым, «секретным» пьесам, так называемым *хикё-ку*, которые они могли передать лишь избранным ученикам, чаще всего детям и внукам¹⁹. Еще одним немаловажным обстоятельством было то, что сольное музицирование являлось всего лишь утонченным развлечением любителей из высшего общества, среди которых не было профессиональных музыкантов, заинтересованных в сохранении сольной музыки. Более того — аристократы-любители, боясь прослыть старомодными, отдавали предпочтение современной, популярной при дворе музыке, искусство исполнения которой высоко ценилось и могло помочь при продвижении по службе. Остальные пьесы считались устаревшими и забывались.

¹⁸ Уместно вспомнить о «подражании» — *мономанэ* — одном из основных путей постижения актерского искусства, принципы которого были сформулированы великим Дзэами Мотокиё.

¹⁹ Известны случаи, описанные, например, в «Уцубо-моноготари», когда придворные музыканты отказывались обучать исполнению секретных пьес даже членов императорской семьи.

Тем не менее, мы можем получить достаточно полное впечатление о характере сольной и ансамблевой камерной музыки из литературных источников эпохи Хэйан и ранней эпохи Камакура (1185–1336). К ним можно отнести роман Мурасаки Сикибу «Гэндзи-моноготари» («Повесть о Гэндзи») о придворной жизни, повесть Сэй Сёнагон «Записки у изголовья» жанра *дзуйхицу*, военную эпопею «Хэйкэ-моноготари» («Повесть о доме Тайра»), приписываемую Накаяма Юкинага, а также интереснейший с точки зрения истории японской музыки анонимный роман «Уцубо-моноготари» («Повесть о дупле»).

Так, в романе «Повесть о Гэндзи» мы находим множество упоминаний о камерных домашних концертах, в которых участвуют (иногда одновременно) все три вида цитр, бытовавших в то время в Японии: семиструнный китайский *кото*, или *каракото*, шестиструнный японский *кото* (*вагон*) и 13-струнный *со*. Известно, что сольная традиция игры на *цине* так и не прижилась в Японии — хотя в эпоху Хэйан искусство игры на *цине* ценилось очень высоко, инструмент был столь сложен для освоения, что к XI в. практически вышел из употребления. В 1677 г. *цин* вновь был ввезен в Японию китайским чань-буддийским священником Синь-Эцзу, но так и не получил распространения. Тем не менее, в романе принц Гэндзи предпочитает *цин* всем другим струнным инструментам, говоря о нем как о цитре для «совершенномудрых», и славится как непревзойденный исполнитель музыки для *циня*.

В отличие от *циня*, служащего в романе выразителем китайской музыкальной традиции, упомянутый выше японский шестиструнный *кото* — *яматогото*, или *вагон*, или *адзумагото* («*кото* восточных провинций»), выступает как носитель истинно японского духа, исконной музыки страны Ямато. Именно при игре на японском *кото* так важно ощущение слияния звука инструмента с голосами природы, единения звуков музыки со звуками всего живого, что окружает исполнителя. Возможно, в данном случае мы имеем дело со своеобразной сублимацией японской религии *синто*, которая наделяет душой все сущее в этом мире. В отличие от высокой традиции игры на *цине*, понимание которой требует знания философии конфуцианства и буддизма, особого состояния духа и значительных усилий как от исполнителя, так и от слушателя, музицирование на

цитре *вагон* не содержит каких-либо сложных исполнительских приемов, звучание *вагон* просто и безыскусственно, поэтому «<...> японское *кото* звучит особенно проникновенно и ярко в осенние вечера, когда окрестности залиты холодным и ясным лунным светом. Причем играть лучше не в глубине покоев, а на вольном воздухе, чтобы звуки струн свободно сплетались с голосами насекомых»²⁰. Японский *кото*, как явствует из «Повести о Гэндзи», в сольном качестве чаще всего используется для аккомпанеента пению народных песен²¹.

В главе «Первая зелень» мы находим описание музыкального вечера в покоях Гэндзи, где в составе довольно большого ансамбля (губной орган *сё*, флейта, лютия *бива*, японский *кото*, тринадцатиструнный *кото со*, китайский *кото*) звучат одновременно все три вида цитр, бытовавших в то время в Японии. Понятно, что для ансамблевого музицирования такого рода все три разновидности *кото* должны быть настроены на один лад, т.е. созвучны друг другу. В «Повести о Гэндзи» неоднократно упоминаются два основных ладовых комплекса — *рё* и *риццу*, которые используются для настройки цитр *яматогото* и *кара-кото* и являются «столпами» всей ладовой системы традиционной японской музыки. Носителем же этой системы в данном случае выступает 13-струнный *со*, или китайский *чжэн*, бывший, как уже говорилось, оркестровым инструментом. Интересно, что именно эта модификация длинной цитры в эпоху Хэйан служила основным инструментом при исполнении «современных» инструментальных произведений, а также для аккомпанеента «современным песням» *имаё* и *сайбара*, мелодекламации пятистиший *вака* (например, на поэтических турнирах, излюбленному развлечению двора и аристократии), популярным народным песням, а изредка и чтению буддийских сутр. Существуют сведения о довольно обширном корпусе сольной литературы для *чжэна*, которая была ввезена из Китая в Японию вместе с инструментом около VIII в., однако ни один

²⁰ *Мурасаки Сикибу*. Повесть о Гэндзи: В 2 т. Пер. с яп., вступит. статья, приложение и коммент. Т. А. Соколовой-Делюсиной. СПб.: Гиперион, 2001. Т. 2, с. 156.

²¹ В переводной литературе, а также в работах некоторых российских музыковедов слово «кото» склоняется, как правило, как существительное среднего рода. Мы же считаем более правильным относить слово «кото» к мужскому роду.

из таких сборников пьес до наших дней не дошел. Более того, можно предположить, что китайская традиция игры на *чжэне* была основательно переработана и в итоге вытеснена молодой и более отвечающей современности японской традицией, репертуар которой позволял использовать инструмент в самых разных ипостасях. Таким образом, несмотря на то, что *цунь*, *вагон* и со периодически объединяются в рамках традиции светского музицирования в эпоху Хэйан, каждый из них имеет свою репертуарную «специализацию», самая широкая из которых принадлежит именно 13-струнному *кото*.

Роман «Хэйкэ-моногатари», на основе которого на рубеже XII–XIII вв. был создан основной (и весьма обширный) корпус литературы для лютни *бива*, использовавшейся как аккомпанирующий инструмент при исполнении эпических песнопений *хэйкэ-бива*, содержит также и многочисленные упоминания о цитре *кото*. Так, в главе «Кого» содержится история о придворной даме Кого-но Цубонэ, любимой наложнице императора Такакура, которая бежала из дворца, скрываясь от преследования Тайра-но Киёмори, и укрылась в убежище в местности Сага близ Киото. Император отправил на ее поиски своего верного вассала, Минамото-но Накакуни, и тот нашел наложницу по звукам *кото*, на котором она блистательно играла, а композиция, которую она исполняла, называлась «Софукои». Прямое упоминание конкретной пьесы уже давно, по выражению В. Адрианца, «интригует» японских музыковедов, пытающихся доказать, что это не что иное, как композиция *гагаку* «Софурэн» — ведь название этой композиции, звучащее по-китайски как «сян фу-лянь», переводится как «Песнь о любви к мужу». По мнению Хисао Танабэ, подобные утверждения бессмысленны, так как невозможно исполнить пьесу *гагаку* на одном инструменте, хоть бы он и обладал такими широкими интерпретаторскими возможностями, как *кото*, поэтому название «Софукои» вымышлено автором. Тем не менее, по нашему мнению, в силу того, что сольное музицирование на *кото* в начале эпохи Камакура все еще находилось в лоне оркестровой традиции *гагаку*, определенные ассоциативные связи с вышеупомянутой композицией *гагаку* вполне могли иметь место²².

²² Интересно, что в тексте *дзюта-сокёку* школы Ямада «Кого-но кёку», написанной Ямада Кэнгё в конце XVIII в., указывается, что Ко-

Следует упомянуть также о романе «Удубо-моногатари», написанном во второй половине X в. неизвестным автором и повествующем о жизни Бодхисаттвы, возродившегося в лице отпрыска знатного японского семейства по имени Накатада. В романе выявляется еще одна ипостась инструмента под общим названием *кото* — сакральная, а сам инструмент предстает перед нами как часть эзотерического, «сокрытого» знания о музыке и о звуке. При этом общее понимание музыки *кото* всецело подчинено буддийской идее о бренности всего сущего. Один из финальных эпизодов романа описывает концерт в доме Накатада, на котором мать Накатада играет на волшебном *кото*: «<...> посыпался частый град, на небе неожиданно показались облака, звезды пришли в движение. Но небо не было утрашающим, облака были удивительно красивыми. Собравшиеся в передних покоях сидели очень тесно, и было очень душно и влажно, но вдруг повеяло прохладой. На душе у них стало легко, жизнь представилась им бесконечной. Казалось, в звуках музыки было сосредоточено все благоденствие, которое могло быть на свете. Госпожа продолжала играть в том же ладу. Звуки становились все чище и чище и поднимались к небу. Сердца слушающих сдавила печаль. В небесах загрохотал гром, земля содрогнулась. Музыку можно было слышать далеко вокруг, в горах и лесах. Звуки стали более скорбными, и все, кто внимал им, вдруг осознали, что нет ничего постоянного в мире, и залились горькими слезами»²³.

Исходя из того, что музыка, исполняемая на *кото*, в подавляющем большинстве была вокальной, то есть сопровождалась пением как светских, так и сакральных текстов, включая буддийские молитвословия, можно говорить о еще одной причине «сокрытия» музыкальной традиции — вере в *котодама*, «душу слова», энергию и магию слов, которые могут нести значительную информационно-символическую нагрузку. Магическая си-

го, играя на *кото*, поет о своей любви к императору, говоря о нем и о себе как о «двух птицах-неразлучниках с одним крылом, парящих в небесах» на мотив пьесы «Софурэн», а затем о «двух соснах на одном стволе, растущих на земле», на мотив в ладу *бансики-тё*. Интересно также образное противопоставление «небо-земля».

²³ Повесть о дупле (Удубо-моногатари): В 2-х т. Введение, пер. с яп. и примечания В.И.Сисаури. СПб.-М.: Петербургское востоковедение; Наталис; Рипол Классик, 2004. Т.2, с. 493.

ла, заключенная в словах, в руках нечистых и недостойных людей может привести к катастрофическим последствиям. Именно поэтому Накатада передает свои знания, доставшиеся ему от матери и ее отца Тосикагэ, только своей дочери Инумия, убедившись перед этим, что она чиста душой и помыслами и музыкально одарена. При этом Накатада стремится научить дочь сочетать игру на *кото* со звуками окружающей природы, выражая при этом буддийскую доктрину изменчивости всего сущего:

«Весной проникать мыслью в пение соловья в горы, окутанные легкой дымкой, в ароматы цветов. В начале лета думать о крике кукушки поздней ночью, о блеске утренней зари, о роще звезд, сияющих на небе. Осенью думать о дожде, о яркой луне в небесах, о насекомых, стрекочущих каждое на свой лад, о шуме ветра, о небе, виднеющемся сквозь багряные листья клена. Зимой — об изменчивых облаках, о птицах и зверях; глядя при блеске утра на покрытый снегом сад, представлять себе высокие горные пики, ощущать течение воды в глубине чистых прудов. Глубоко чувствующим сердцем и высокой мыслью объять самые разнообразные вещи. Следя за их изменениями, познать изменчивость всего сущего. Задуматься, как выразить все это в звуках *кото*. И таким образом проникнуть, благодаря музыке, в суть тысячи вещей»²⁴.

Завершая краткий рассказ о ранней истории японской цитры *кото*, заметим, что, пожалуй, ни один музыкальный инструмент, составляющий основу традиционной музыкальной культуры Японии, не несет в себе столь сложную, разноплановую, богатую смыслами и символикой музыкальную идею, которая воплощена чередой блистательных музыкантов в ряде замечательных музыкальных композиций и продолжает развиваться в духе современной музыкальной мысли, не теряя при этом своей самобытности и очарования.

²⁴ Там же. Т. 1. С. 10.

Боги, люди, животные в искусстве нэцкэ

Е. М. Дьяконова

(РГГУ ИВКА)

Причины возникновения искусства нэцкэ

Искусство нэцкэ возникло, видимо, в конце XVI в. по нескольким причинам. Во-первых, в японском костюме-кимоно не было карманов (некоторые вещи клали в широкие рукава кимоно либо в складки на груди), не все было удобно носить в руке. Во-вторых, костюм эпохи Токугава был строго регламентирован, все четыре сословия — священники, самураи, купцы, ремесленники — носили одежду, прическу, обувь соответствующих цветов и фасонов, от которых отступать не дозволялось. В мужском и женском платье акцент ставился на поясе *оби* — композиционном центре любого костюма, он плотно затягивал кимоно. На него-то и вешались на красивых шнурах различные предметы, необходимые в быту: трубка и табакерка, кошель, коробочка с личной печатью *инро*, шкатулочка с лекарствами и многое другое — все это носило название *сагэмоно* (букв. "висящие вещи"). Чтобы надежно закрепить на поясе все эти вещи, требовалось укрепить их на шнуре так, чтобы он не выскальзывал из-за *оби*, для этого необходимо было использовать противовес, закреплявшийся на другом конце шнура. В целом конструкция состояла из четырех предметов: шнура, нужного предмета (табакерки, коробочки для печати и проч.), круглой бусины *одзимэ*, которая позволяла затягивать шнур на нужную длину и нэцкэ, которое уравнивало всю эту конструкцию. Чтобы конструкция держалась крепко, во всех ее составляющих предметах проделывались два широких канала *химотоси*, в которые продевался шнур, либо — реже — делался специальный выступ-крючок (в нужном предмете: коробочке, шкатулке делалась специальная прорезь, в которую продевался шнур). Шнурок дважды пропускали через *одимэ*, чтобы его можно было затянуть вокруг предмета.

Первоначально, видимо, с XVI в. в качестве противовеса использовались красивые ракушки, интересной формы камни, корешки, маленькие тыквы-горлянки и проч. природные объекты. Отсюда и название нэцкэ — букв. «прикреплять корешком» (*нэ* — корень, *цуку* — прикреплять). Нэцкэ, судя по гравюрам и свиткам эпохи Токугава (1603–1886), носили, главным образом мужчины горожане (*тёнин*), но бывали и исключения. У нэцкэ обязательно была лицевая сторона *омотэ*, она была строго обращена к зрителю, и обратная *ура*, на ней располагались каналы для шнура. Однако фигурки полноценны со всех сторон, их можно рассматривать и сверху и снизу. Позже, когда нэцкэ стали делать исключительно для коллекций, различие между *омотэ* и *ура* стерлось.

К нэцкэ предъявлялись требования: они должны были помещаться в кулаке, быть прочными и долговечными, не иметь острых углов, иметь надежное крепление каналы (*химотоси*) либо крюк.

Коробочка для печати *инро*, шнур, пуговица *одзимэ* и нэцкэ составляют единый художественный ансамбль, хотя делают их различные мастера — у каждого своя узкая специализация. Художественные взаимоотношения между *инро* и нэцкэ очень сложны и не всегда очевидны (рис. 1).

В XVI–XVIII вв. к нэцкэ относились как к низкому ремеслу, обслуживающему горожан (купцы и ремесленники занимали низшие места в табели о рангах — политической власти они были лишены, однако финансовой обладали), поэтому традиционных трактатов об искусстве изготовления нэцкэ не существовало вплоть до XX в. Единственная книга, на которую ссылаются многие источники — это труд 1781 г., изданный в Осаке, «Сокэн кисё» («Удивительное и чудесное искусство изготовления мечей»), принадлежащий кисти мастера Инаба Цүрю Синъэмона. Один из семи томов этого известного сочинения, в котором, главным образом, рассказывается о тонкостях искусстваковки меча, посвящен мастерам *нэцукэси*, их именам и псевдонимам, школам в разных городах: Осаке, Киото, Эдо, Нагоя. Там приведены иллюстрации с изображением нэцкэ, выполненные в технике гравюры. В середине XX в. о нэцкэ стали писать японские ученые, но западные исследователи отобрали у них пальму первенства: начиная с 1905 г. выходят значительные немецкие, английские,

американские издания об искусстве нэцкэ. В конце XX в. начинают выходить заметные труды японцев, которые основываются на изучении местных и семейных архивов, редких источников (рукописных книг, гравюр, литографий).

Слово нэцкэ, видимо, прочно укоренилось в языке примерно во второй половине XVII в. Аракава полагает, что впервые в литературном произведении употребил это слово Ихара Сайкаку в романе «Женщина, предавшаяся любви» (*Косёку итидай онна*, 1686 г.)¹. В нем описывается окно лавки в Эдо, где выставлены нэцкэ *кара сиси* — китайского льва и *цубо* — нэцкэ в виде гарды меча. Это надежное свидетельство того, что нэцкэ *катабори* (резная фигурка) к тому времени имели широкое распространение.

Из истории поясных украшений на Дальнем Востоке

Японцы не были первыми, кто стал вешать на пояс различные предметы первой необходимости. Такие знаки, характеризующие статус владельца, его социальную роль, возникли в Китае еще в глубокой древности. Кочевые племена, населявшие области, граничившие с северными областями Китая, носили на поясах крючки, на которые вешались необходимые в кочевой жизни предметы, еще в период Воюющих Царств (475–221 гг. до н.э.), и этот обычай был воспринят китайцами. Бронзовый либо серебряный крючок имел навершие, которое украшалось резной головой животного, бирюзой, нефритом, золотом; тело крючка было изогнуто и находилось под поясом. Такие крючки во множестве находят в погребениях периода Воюющих Царств². По понятным причинам кочевники были одеты в одежду пригодную для длительных путешествий верхом, а плотно облегающий пояс использовался для навешивания различных предметов. Постепенно крючки стали обозначать и социальный статус человека, в конце периода Чжоу (20-е годы III в. до н.э.) появилась регламентация, предписывающая, представителям какого ранга, какую одежду дозволялось носить, сюда входили и головные уборы и крючки на поясе. На III–IV вв. до н.э. прихо-

¹ Arakawa Hirokazu (ed.). The Go Collection of Netsuke. Tokyo National Museum. Tokyo, NY, San Fransisco: Kodansha Int., 1983. P. 196.

² Hutt, Julia. Japanese Netske. Victoria and Albert Museum. Far Eastern Series. L.: V&A Publications, 2003. Pp. 16–19.

дится расцвет такого рода украшений в Китае, позже они сходят на нет. Тем не менее в Китае до XX в. сохранился обычай подвешивать на пояс различные аксессуары, причем мужчины носили больше вещей и они были богаче отделаны, чем у женщин. То же происходило и в Корее, но в меньшей степени. С появлением одежды с карманами европейского типа, подвески на поясе быстро сходят со сцены. В Японии происходили те же процессы, в XX в. японцы также оделись в европейскую одежду, однако именно в Японии нэцкэ стали предметом коллекционирования, поэтому они пережили похожие китайские и корейские изделия. Нельзя не отметить, что обычай носить предметы на поясе в Японии практиковался также в глубокой древности: сохранились погребальные фигурки *ханива*, которые находят в курганах, с мечом и кошельком на поясе³

У китайских *сагэмоно* также имелись бусины, похожие на *одзимэ*, но они играли чисто декоративную роль, их просто нанизывали на шнур⁴. По чжоусской регламентации китайские официальные и полуофициальные пояса непременно имели по бокам два металлических кольца (в соответствии с монгольской традицией⁵), к ним-то и во множестве привешивались нужные предметы, обычно парные, расположенные симметрично с правой и левой стороны. В Китае роль равновеса в таких случаях играла продолговатая пуговица или бусина, видимо, заимствованная у монголов в эпоху династии Цин. Есть и теория о тибетском происхождении пуговиц, однако письменные источники по этой теме отсутствуют, поскольку пуговица не считалась произведением искусства и играла чисто подсобную роль. Различные китайские изобразительные источники здесь мало что прибавляют, поскольку пуговицы эти были очень малы и часто прятались за поясом, поэтом попросту не были видны.

Японцы придумали свой, совсем другой способ подвешивать вещи на поясе, в начале XVII в. появляются изображения, на которых ясно видно, как это происходило: в прорезь нужного предмета продевали шнур, причем он оказывался, как правило, на верхнем его конце, затем шнур два раза пропускали через бусину *одзимэ*, у которой в задней части находились каналы *химотоси*,

³ Liddell, Jill. The Story of Kimono. N-Y.: 1989. P. 79, ill.9, 12.

⁴ Hutt, Julia. Japanese Netske. P. 19.

⁵ Hutt, Julia. Japanese Netske. P. 18.

затягивали вокруг висящего на поясе предмета, оба конца шнура пропускали под поясом, так что он не был виден, и прикрепляли к нэцкэ, которое висело на верхней кромке пояса снаружи и выполняло роль противовеса. Некоторые исследователи⁶ пишут, что с помощью корешка прикрепляли по всей Восточной Азии мешочки со снадобьями и сосуды из мелких высушенных тыкв-горлянок, но способ этот, видимо, все же был другим.

Изобразительные источники указывают на то, что на рубеже XVI–XVII вв. нужные предметы привязывали к поясу с помощью тонкого кольца (*обигурума*)⁷ из металла или слоновой кости. Этот обычай очень похож на монгольский либо манчжурский — привязывать предметы к парным кольцам на поясе. Кстати пояс во всех случаях продевался сквозь кольцо⁸. Дело в том, что в XVII в. в Японии было модно носить так называемый нагойский *оби*, достаточно узкий и состоящий из нескольких слоев витой шелковой веревки, кольцо надевалось на все шнуры вместе, либо на нижние⁹. Такие пояса носили китайские ремесленники в японском городе Нагоя, что хорошо видно на известных ширмах *Камо кэйбадзу бёбу* («Ширмы с изображением скачек в Камо». Чернила, цветные пигменты, бумага, 1600 г. Гэйдзюцукан). К 1640-м гг. нагойский *оби* остается, но его уже не продевают в кольцо, а круглые нэцкэ в виде кольца (*кара нэцкэ*) прикрепляют с помощью шнура и выпускают поверх пояса, что видно, например, на ширме Соодзи (эта ширма хранится в храме Соодзи, поэтому носит то же название, что и храм). На такую ширму указывает Джулия Хатт, хранительница коллекции нэцкэ в музее Виктории и Альберта в Лондоне¹⁰. Существуют и другие ширмы Сидзё кавара юракудзу («Картины развлечений в Сидзё Кавара», 1624–1644 гг.), где на поясах пятерых мужчин хорошо видны инро и нэцкэ за поясами¹¹ (рис. 2).

⁶ Bunker W. and E. Adornment for Eternity: Status and Rank in Chinese Ornament. Denver: Denver Art Museum. Denver Exhibition catalogue, 1994. P. 176.

⁷ Hutt, Julia. Japanese Netske. P. 29.

⁸ Bunker W. and E. Adornment for Eternity. P. 98.

⁹ Hutt, Julia. Japanese Netske. P. 35.

¹⁰ Watanabe Nori. News from Japan. International Netske Society Journal. Fall 1999, vol. 19, № 4. P. 19.

¹¹ Dickenson G., Wrigglesworth. Imperial Wardrobe. L.: Bamboo Publishing, 1990.

Отсутствие письменных источников о ранних нэцкэ

О первых нэцкэ, изготовленных мастерами, а не подобранных на берегу моря или в лесу, известно очень мало, письменные источники XVI–XVII вв. по этой теме отсутствуют, изобразительные же источники довольно многочисленны. По ним ясно, что кошель, либо коробочку уже не надо было снимать с пояса каждый раз, как снимали этот пояс. Ранние нэцкэ типа *кара*, имеющие форму кольца, эволюционировали на протяжении XVII в. Дырка кольца становилась все меньше, пока не «заросла» совсем, и не появились так называемые *кагами нэцкэ* или *кагамибута* (нэцкэ в форме старинных зеркал, т.е. круглые, иногда они состоят из двух полых полусфер), либо в форме круглых сладких рисовых пирожков *мандзю* с начинкой из фасоли (однако существуют и мандзю овальные, квадратные, в форме японского мяча и проч.). Оба типа и сейчас составляют отдельный жанр в искусстве нэцкэ и популярны у коллекционеров (рис. 3).

Первоначальные формы нэцкэ и *сагэмоно* вообще и их эволюция плохо реконструируются из-за отсутствия письменных источников, теоретических трактатов и практических руководств для мастеров нэцкэ. Очевидно только, что к середине XVII в. нэцкэ распространились повсеместно, причем в это время образовалось несколько устойчивых типов нэцкэ: это уже упоминавшиеся *кагами бута*, *мандзю* и самый высоко ценимый тип нэцкэ — *катабори* (резная фигурка).

Время появления *катабори* не совсем понятно, однако сейчас ученые стали датировать первые из них серединой XVII в.¹² Это объёмные фигуры, похожие на статуэтки, из самых разных материалов: слоновой кости, металла, коралла, нефрита, различной древесины (хурмы, камелии, юббы, самшита, сакуры, тиса, кипариса и других самых разных других материалов). Наиболее известна все-таки слоновая кость, причем под этим наименованием имелась в виду и кость разных животных — зубы, кости и бивни копытных. В эпоху Эдо в Японию из Китая, где ремесло резьбы по кости к XVII в. превратилось в высокое искусство, импортировали в больших количествах индийскую слоновую кость, позднее — африканскую. Сейчас в

¹² Нэцкэ: такуми то сярэ. Под. ред. Аракава Хирокадзу. Киото: Тан-кося, 1995. С. 16.

современных нэцкэ часто используется пластичная и красивая кость мамонтов, импортируемая в том числе из России.

Ансамбль: нэцкэ, одзимэ, инро

Бусины *одзимэ* тоже резались объемными и часто изображали собой животных, птиц, богов, людей, вещи, как и сами нэцкэ. Они значительно меньше нэцкэ и имеют лишь один каналец *химотоси*. Взаимосвязь между нэцкэ и *одзимэ* плохо изучена, неясно, составляют ли они ансамбль с *инро*.

Существовали нэцкэ, связанные с курительными приборами (трубкой *кисэру*, табакеркой *табакоирэ*, крошечной пепельницей, похожей на чашечку *хайдзара*) (рис. 4). Португальцы привезли в Японию табак в 1543-м г., и курение стало повсеместной модой, распространившись как степной пожар (в 1609 г. уже был издан указ, запрещающий выращивание табака и курение). По улицам Эдо тем не менее ходили кампании курильщиков, на всех была одна трубка, позже собственной трубкой обзавелись многие горожане.

Были и другие нэцкэ, соединенные шнуром и пуговицей с коробочкой *инро* для печати и губочки, пропитанной красной тушью, и другие, связанные с пишущими инструментами, которые носили с собой: кистью, тушечницей-непроливайкой — в нее вкладывали кусочек моксы (китайской полыни), такие миниатюрные наборы для письма назывались *ятатэ*. Личная печать использовалась, согласно кодексу Тайхорё, еще с 701 г. для скрепления документов. Чтобы поставить печать ее следовало прижать к губке, пропитанной киноварью. Исследователи пишут, что в *инро* XVII–XVIII вв. часто обнаруживают следы туши или киноварной пасты¹³. Иногда и сами нэцкэ использовались как печать. В Китае с древнейших времен носили с собой принадлежности для письма, и не только литераторы. Этот обычай распространился и в Японии эпохи Эдо (XVII–XIX вв.). Бывали и нэцкэ-пузырьки для лекарств, нэцкэ-миниатюрные счеты, нэцкэ-чернильницы, нэцкэ-табакерки и пепельницы и многие другие необычные виды нэцкэ.

Судьба *инро*, лаковой плоской коробочки для печати и других нужд, интересна, в ней довольно скоро форма вытеснила

¹³ Нэцкэ: такуми то сярэ. Под. ред. Аракава Хирокадзу. С. 21.

содержание, коробочка становилась все более плоской, в нее уже практически ничего нельзя было положить, она приобрела одну только художественную функцию — быть вместе с нэцкэ и *одзимэ* поясным украшением и произведением искусства. *Ичро* стали расписывать лаками, они могут составлять ансамбль с нэцкэ и *одзимэ* — например, рисунок на *ичро*, резьба на *одзимэ* и резьба нэцкэ представляют одну тему: опавшие листья, либо обезьяны, либо мальчики-карако. Однако это очень редкие случаи, обычно эти три предмета находятся в более сложных, а часто неявных взаимоотношениях: нэцкэ изображает бессмертного *сэннина*, *одзимэ* — тыкву-горлянку, которые часто носят *сэннины* (в тыкву наливали воду, она — символ чистоты), а на *ичро* — картина осенних гор, где обычно живут бессмертные даосы.

Китайская книжная культура эпохи Мин и первоначальные нэцкэ

В самом начале XVII в. китайское влияние на изготовление нэцкэ типа *катабори* (резная фигурка) было неоспоримым, Китай в эпоху Мин переживал бум книгопечатания, японцы в конце XVI в. считали торговые и прочие взаимоотношения с Китаем выгодными и плодотворными, в частности было заимствовано конфуцианство в его чжусианском изводе. В числе прочего, в Японию были завезены многие китайские иллюстрированные книги, представлявшие собой смесь правдивого изображения окружающей действительности и самого необузданного вымысла. Особенным успехом пользовались иллюстрации с изображениями бессмертных даосов (в Японии их называли *сэннин*), образы которых «перекочевали» в искусство нэцкэ. Эти горные отшельники производили огромное впечатление на людей и в Китае, и в Японии: они умели готовить пилюлю бессмертия, они могли летать, жили в горах и общались с духами, они жили бесконечно долго, кроме того, они отличались свободой поведения, которая для других людей была немыслима. Встреча с ними сулила долголетие, или даже бессмертие, богатство, благополучие, поэтому изображения *сэннинов* стали благопожеланиями. В китайских книгах, например, в иллюстрированной энциклопедии *Санцай тухэй* («Собрание картин в трех частях», 1610 г.) были заимствованы многие образы сказочных существ и мифологиче-

ских антропоморфных персонажей, которые составили важную часть репертуара нэцкэ¹⁴. Китайский *цилин* превратился в японского *кирина*, существо похожее на тапира, носорога, быка и тигра со слоновым хоботом, *баку* — мифическое существо со слоновым хоботом, издает странный призывный звук и пожирает дурные сны, китайский лев *суани* стал японским *сиси*, охранителем храмов, ворот, мостов, крылатый китайский *юминь гуо* напоминает *карасу тэнгу* в Японии (японские исследователи между тем считают *тэнгу* одним из немногих исконно японских творений). Пользовалось огромным спросом в Японии и «Полное собрание историй о бессмертных существах» (*Лиесиень цюань-чжань*, 1600 г.), которое опиралась на ханьское издание «Секретный отчет о божествах» (Восточная Хань, 25–220 гг.), так же, как и популярнейшая «Иллюстрированная книга гор и морей» (*Шаньхайцзин ту*, ок. сер. XVI в.). Из последней были заимствованы, к примеру, *асинага* и *тэнага* (длинноног и длиннорук — любимейшие персонажи нэцкэ).

Популярность этих книг в Японии была такова, что в XVIII в. были созданы и опубликованы их японские версии: например, в 1716 г. Тэрадзима Рёан издал японскую версию энциклопедии *Санцхай тухэй — Вакан сансай дзуэ* («Собрание японских картин в трех частях»). Создано было и японское «Полностью иллюстрированные описания бессмертных» (*Юсё рэссэн дзэндэн*, 1650 г.), ставшее настольной книгой поколений резчиков, в том числе и *нэцкэси*, в нем нашли отражение все образы бессмертных *сэнниннов*, буддийских божеств, мифологических существ, персонажей низшей магии, героев китайских и японских легенд, исторические персонажи и т.д. Появление минской иллюстрированной книги в Японии случайно совпало с рождением нового жанра в искусстве — нэцкэ, эти книги не предназначались для резчиков нэцкэ и использовались ими спонтанно¹⁵.

В XVIII в. положение резко меняется, японские резчики в XVI–XVII вв. прошли школу ученичества, освоили китайскую иллюстрированную книгу и восприняли принципы китайской мелкой пластики, которая в XVII в. переживала свой расцвет. С первой трети XVIII в. *нэцкэси* осваивают новые национальные темы и

¹⁴ White J. M. Development of Objects of Personal Adornment in China. P. 46.

¹⁵ Hutt, Julia. Japanese Netske. P. 17.

мотивы: мифологию синто, японские ландшафты и пейзажи, японских горожан, самураев, священников, детей, женщин — все эти образы сильно отличались от китайских. Кроме того, как считают многие японские и западные исследователи нэцкэ¹⁶, поменялись изобразительные навыки с появлением в Японии голландцев, которых, правда, не пускали на территорию Японии, они селились на насыпном острове Дэсима в районе Нагасаки, однако голландские книги, или голландское учение *рангаку* постепенно проникало в культурную жизнь. Японцы познакомились с рисунком с натуры, законами светотени, перспективой. Голландская живопись и рисунок в XVI–XVII вв. переживала свой «золотой век» и не могла не повлиять на японских художников (школа Маруяма-Сидзё — мастерские художников из рода Маруяма находились в киотоссоком районе Сидзё). Эти умения нового рода сказались и на новых образцах искусства нэцкэ: мастерство резчиков нэцкэ все росло и к концу XIX в. достигло необычайных высот. Это было достигнуто кропотливой, тщательной, но и яркой и оригинальной работой с формой, удивительной наблюдательностью, отточенностью приемов, поразительным ощущением формы, фактуры, материала и проч. Некоторые исследователи считают лучшими нэцкэ произведения самого конца XIX — первой половинки XX в. и связывают это с началом коллекционирования нэцкэ на Западе¹⁷. Новый всплеск мастерства наблюдается в 40-е гг. XX в., когда многие известные резчики по дереву обратились к искусству нэцкэ, в связи с заказами европейских, американских коллекционеров.

Как было сказано выше, *Сокэн кисё* — единственная книга эпохи Эдо, в которой довольно подробно рассказывалось о нэцкэ, искусство нэцкэ принадлежало в ту пору к «низким» жанрам искусства и не могло сравниться с живописью, скульптурой. В ранг «настоящего» искусства нэцкэ парадоксальным образом возвели западные коллекционеры и искусствоведы в самом начале XX в. Рисунки из *Сокэн кисё* были сразу же использованы для создания нэцкэ, которые незамедлительно стали знаменитыми, позднее именно они были широко растиражированы.

¹⁶ Hutt, Julia. Arakawa Hirokazu. Norman L. Sandfield. The Ultimate Netske Bibliography: An Annotated Guide to Miniature Japanese Carvings. Chicago, privately published, 1994.

¹⁷ Hutt, Julia. Japanese Netske. P. 16.

Японские источники нэцкэ
и книжная культура эпохи Эдо

Нэцкэси XVII–XVIII вв. были чрезвычайно искусными ремесленниками, но не художниками, сюжеты они брали из печатных книг, которые с конца XVII в. вошли в широкий оборот и были очень востребованы в контексте книжной культуры эпохи Эдо. Печатные книги, как гравюры, легко тиражировались с помощью деревянных досок. Множество издательств эпохи Эдо специализировались на книгах такого рода, они часто выходили большими тиражами и были легко доступны, поскольку были дешевы. Существовали книги под названием *эхон*, где почти не было текста, одни иллюстрации, причем охват тем, сюжетов и образов был необычайно велик: изображения бытовых сцен, фантастических существ и обычных людей, горожан, женщин, детей, самураев и т.д. в самых различных ситуациях, позах, мимике. Изображались все известные и неизвестные представители флоры и фауны, боги всех религий, в том числе и христианства (заказчиками христианских нэцкэ были, по некоторым свидетельствам, испанцы, жившие в Маниле¹⁸). Такие книги использовались для разглядывания, но ремесленники брали из них образцы для росписей стен, фонарей и проч., резчики — образцы для мелкой пластики, однако специальных книг для *нэцкэси* не было.

Книги эти довольно хорошо изучены и представлены в японской и западной научной литературе¹⁹. Например, широко известен был труд ученика Кацусика Хокусая Гэнрюсай Тайто (1760–1849) *Бансёку дзуко* («Эскизы для ремесленников») в пяти томах, издавались с 1827 по 1850 гг. Еще один ученик Хокусая Исаи выпустил в 1850 г. подобную книгу для всех ремесленников и рисовальщиков: *Исаи гасики банбуцу дзукаи* («Иллюстрации Исаи к рисованию десяти тысяч вещей») (рис.5), но ее, по мнению, например, хранителя дальневосточной коллекции Музея Виктории и Альберта Джулии Хатт, определенно использовали резчики нэцкэ, чему имеются доказательства: некоторые известные нэцкэ — практически копии рисунков из этой книги. Огромное значение для художественной жизни Японии эпохи Эдо и в последующие эпохи имели 15 книг *Манга* Хокусая,

¹⁸ Watanabe Nori. News from Japan. P. 19.

¹⁹ Hutt, Julia. Japanese Netske. Pp. 64–71.

которые он выпустил с 1814 по 1878 гг. (рис.6). В этих книгах воспроизведен практически весь мир эпохи Эдо в деталях и изменениях, вплоть до жестов и поз горожан, мельчайших подробностей всей японской флоры и фауны, пейзажей, ландшафтов и проч. Именно эти книги легли в основу современного искусства *манга* — анимэ. Рисунки Хокусая использовались не только японскими ремесленниками и художниками, но и европейскими (вспомним живопись и скульптуру Эдгара Дега, в частности, его «Голубых танцовщиц»).

Было еще несколько важных иллюстрированных книг, например, многотомное издание *Эхон сяхо букуро* («Мешок драгоценных рисунков») Татибана Морикуни (1720 г.). Важным источником образцов для нэцкэ были и гравюры жанра *укиё-э* («картины плывущего мира»), в частности, изображающие сцены из спектаклей театра Кабуки (Утагава Кунисада)²⁰. Многие нэцкэ повторяют образцы из иллюстрированных книг *эхон* до мельчайших деталей, что очень легко установить, просто рассматривая образцы: гравюры *укиё-э*, свитки, рисунки из книг. Проблема атрибуции нэцкэ состоит еще и в том, что в школах *нэцкэси* резчики повторяли уже не рисунки, а те нэцкэ, которые имели некогда успех. Так складывались общенациональные стереотипы форм, которые существуют и сейчас и многократно повторяются разными резчиками с большим или меньшим искусством, — тигр на бамбуке, обезьяна, крыса, бегущий кабан, осьминог и ныряльщица, боги счастья и т.д.

Позже появляются книги эскизов для нэцкэ. Их составляли знаменитые резчики, они представляют собой довольно свободные по форме рисунки тушью, представляющие новые темы и сюжеты.

Когда в Европе начали собирать коллекции нэцкэ, то интересовались в первую очередь личностью мастера-резчика, его мастерской, его подписями (подписи начали ставить в XVIII в.), псевдонимами, учениками и т.д. По широко распространенной традиции передавать знания и умения любого рода следовало от учителя к ученику, умения переходили от старшего мастера к младшим внутри одной мастерской. Младшим ученикам могло быть по 9–11 лет. Возникали династии мастеров, и старшинство передавалось от учителя старшему сыну, родному или на-

²⁰ Hutt, Julia. Japanese Netske. Pp. 64.

званому, не имело большого значения. Первый иероглиф из имени учителя давал камертон всем мастерам из этой мастерской, например, иероглиф «драгоценная яшма» гё, должен был войти составной частью в псевдонимы лучших учеников этой мастерской. Примеры: подпись мастера могла быть просто его именем и фамилией, либо псевдонимом го, причем и сам псевдоним мог меняться на протяжении жизни, также и способ росписи тех же иероглифов, так сказать, почерк, мог также меняться, что очень затрудняло атрибуцию тех или иных нэцкэ. Сейчас подписи мастеров с учетом изменения почерков собраны в прописи, которые в свою очередь представлены в Интернете в больших базах данных, так что атрибуция до некоторой степени упрощена. Кроме того был распространен обычай подписывать нэцкэ, сделанные в той или иной мастерской, именем учителя, независимо от того, кто ее резал, что также создает путаницу. Кроме подписи мастера нередко ставили свой персональный знак као — что-то вроде шифра, часто скорописная замена одного иероглифа из имени, в него могло включаться и звание знаменитого мастера хогэн или хоккё, иногда указывалось и имя покровителя мастера, место и время создания нэцкэ, название города и мастерской.

Нэцкэ — это благопожелание. Темы и сюжеты нэцкэ

Когда нэцкэ приобрели благопожелательные смыслы, установить невозможно в связи с отсутствием на раннем этапе развития «учебников», пособий, трактатов по изготовлению нэцкэ. Возможно, с самого начала те или иные изображения из великого множества выбирались именно потому, что означали благопожелание. Многие такие благопожелания имеют китайские корни, многие — свои, национальные, некоторые зашифрованы и требуют углубленного знания традиции, другие значения лежат на поверхности. Хотя и здесь возможны неправильные толкования. Например, простая мухобойка могла использоваться для того, чтобы отгонять злых духов, так что ее изображение принимало на себя эту функцию и могло считаться благопожеланием: «чтобы злые духи никогда вас не одолевали».

Многие исследователи сюжетов нэцкэ пишут о том, что какие-то смыслы навсегда утрачены и не могут быть восстановлены: например, почему монгольские лучники всегда смеются,

а на лице Гама-сэннин — ухмылка. Есть предположения, что в некоторых нэцкэ, значение которых утрачено, запечатлены какие-то забытые пословицы²¹.

Благопожелательные нэцкэ делятся на несколько больших групп: первая — важнейшая группа нэцкэ, связанная с деторождением и плодородием; вторая большая группа — нэцкэ-обереги и охранители, отгоняющие злых духов, оберегающие от скверны, несчастий, болезней; третья группа нэцкэ — приносящие счастье и богатство.

Пример закодированного благопожелания — нэцкэ, изображающая продавцов яиц. Два старика и молодая женщина продают яйца. Один старик стоит, на нем длинная куртка с костяными пуговицами и узором из шутих для фейерверка. Поскольку считалось, что фейерверки утишают жару, то речь идет о самом жарком сезоне — восьмом месяце года. Двумя руками старик держит перед глазом яичко и разглядывает его на просвет, проверяя, не испортилось ли оно от жары. Через плечо у него корзина, в которой много яичек. У его ног сидит еще один старик, тоже с корзиной и с яичком в руке. Женщина одной рукой приглаживает волосы, а в другой у нее тоже яичко. Корзинки на земле тоже полны яичек. Старики улыбаются, ведь много яичек означают удачу, плодородие, так что эта нэцкэ имеет благопожелательное значение.

Есть и нэцкэ, и это довольно большая группа, не содержащие благопожелания. Это, главным образом, изображения уличных сценок, торговцев, ремесленников, самураев, гейш, актеров и просто прохожих, либо изображение предметов повседневного быта, часто в юмористическом ключе. В контексте смеховой культуры эпохи Токугава ценились комические ситуации, они изображались в разных видах литературы и искусства: в поэзии *хайку*, графике *хайга*, гравюре *укиё-э*, так называемых «сумасшедших картинках» *кёга*, в прозе *гэсаку*. Мотивы этой широко развернувшейся культуры проникали и в нэцкэ. В этом искусстве много гротескных, смешных, комичных лиц, положений, поз и ситуаций. Большая подгруппа нэцкэ этого типа — эротические скульптурки, часто с механическими приспособлениями, например, монах в длинной накидке, поворот — и плащ падает на землю. Подобного рода сюжеты вообще характерны для город-

²¹ Нэцкэ: такуми то сярэ. С. 21.

ской культуры эпохи Эдо, где кварталы красных фонарей были важной частью городской жизни. Они носили название *сюнга* – «весенние картины». Многочисленные чайные домики с гейшами и ученицами *майко* располагались в районе города Эдо — Ёсивара. Это было своеобразное место, отделенное от города стеной и водной преградой — каналами. Там высились трехэтажные дома, в XIX в. уже горело электричество, выступали и прославленные актеры, и бродячие артисты с обезьянами, фокусники, музыканты, певцы. Здесь жили знаменитые красавицы Ёсивара, гейши занимали гостей приятными разговором и увлекали их отличными манерами, прекрасно пели, танцевали и играли на музыкальных инструментах. Это были образованные женщины своего времени, с которыми жены и дочери купцов и ремесленников не могли сравниться. Гейши жили в роскоши. Их обслуживал целый отряд портних, мойщиц, одевальщиц, поварих и т.д. Был и другой разряд женщин — молоденькие *майко*, ученицы. Они стояли на более низкой ступени, больше похожи были на рабынь. Были и постаревшие гейши, низкого разряда проститутки из деревни, ничему не обученные, с ними и обращение было соответствующее. Эротические гравюры эпохи Эдо, принадлежащие, например, кисти выдающихся художников Хокусая, Хиросигэ, высоко ценятся знатоками. Эротические нэцкэ носили как обереги от бесплодия, как эмблемы плодородия.

«Весенние картины» в нэцкэ

Вот одна нэцкэ из категории *сюнга* — эротическая «весенняя картина». Старик в кимоно и накидке со сложно завязанным поясом-оби держит в руках огромную маску лешего *тэнгу*. *Тэнгу* — персонаж низшей магии, леший, обитающий в горах и обладающий магическими свойствами. Так, *тэнгу* владеет воинскими искусствами, японцы, по легенде, научились этим искусствам у лешего. Иконография *тэнгу* канонична, его обычно изображают с огромным носом, такой образ связан с фаллическим культом. Здесь заметна так называемая «эротическая аллюзия», намек на фривольные обстоятельства. Маска *тэнгу* лежит на деревянной подставке. Старик кричит от ужаса, заметив крысу, забравшуюся ему на рукав. Кроме комической сценки здесь можно усмотреть эротические коннотации, а значит — пожелание плодородия. Очевидно, речь идет о весне,

зерно в хранилищах кончилось, крысы бросаются на людей. Кроме того, здесь может быть скрыт намек на год крысы, тогда крыса означает зодиакальное животное, т.е. это скрытое пожелания счастья в год крысы.

Вот красавица купается в деревянной ванной, обвязанной веревкой из рисовой соломы. Очень реалистично изображена вода. Одна из многих нэцкэ на тему «купающаяся красавица», примыкает к известным эротическим произведениям этого жанра.

Комические сцены из повседневной жизни

Смеховые нэцкэ призваны были не желать счастья, а это счастье воплощать, смех — бодрит, веселит и возвышает, поэтому купить или подарить смешную нэцкэ — это хороший поступок в контексте богатой смеховой культуры эпохи Эдо.

Комическая уличная сценка в старом Эдо: старик в коротком платье босиком сидит и щипчиками перед зеркалом вырывает волоски из подбородка. На задней стороне зеркала изображена растрепанная красавица. Сниженный бытовой характер сценки придает этой нэцкэ ироничный характер: ее мог носить и аристократ, и интеллектуал. Имя мастера проставлено на *фундоси* — определенным образом сложенного куска ткани, заменяющего нижнее белье.

Вот сценка из деревенской жизни: два сельчанина смешно перетягивают веревку из рисовой соломы, эта игра называется *кубихики*, это одно из летних развлечений в эпоху Эдо, крестьяне босиком, в хлопчатобумажных летних кимоно — *юкатах*.

Или: немолодой горожанин ловит птичку в клетку. Он босиком, в летнем хлопчатобумажном кимоно — *юкате*. На лице его — предвкушение удачного броска. И старик, и птичка расположились на большом древесном листе. Ловили обычно певчих птиц, чтобы слушать их пение, но часто птиц ловили с тем, чтобы выпустить затем на волю, ведь отпускание птиц из клеток было деянием, угодным Будде (рис.7).

Вот крестьянин занят тяжелым делом — отбивает в бадье специальной колотушкой клейкое рисовое тесто для праздничных лепешек *моти*. Моти едят и подносят богам во время праздников *мацури*, когда происходит общение с синтоистскими божествами *ками*. Дело это нелегкое — тесто надо отби-

вать долго, оно очень вязкое и плотное: спина крестьянина и выражение лица выдают напряжение. Бывают и нэцкэ, просто изображающие сами *Моти*.

Или вот немолодой крестьянин с большой корзиной за спиной направляется из деревни на рынок. На нем куртка-хаори и веревочные сандалии. Спереди у него — сосуд с водой, сделанный из тыквы-горлянки, для удобства лямки от корзины сделаны из материи, чтобы не натирали плечи. Видно, что корзина тяжелая. В тыкву-горлянку обычно наливали чистую воду, поэтому она часто служила символом чистоты.

Популярный сюжет — старый бродячий артист с обезьянкой *сарумаваси* — и сейчас встречается на улицах Токио, а в эпоху Эдо таких артистов было множество, они развлекали публику во время праздников, у храмов, на дорогах. Обезьянки были обучены разным сложным фокусам. В руке у старика волшебный жезл *жуи*, обвязанный на счастье веревкой из рисовой соломы. На коленях маленький барабанчик *коцудзуми*, обладающий удивительно мелодичным звуком. В другой руке — трубка для курения. Старик босой, одет в дорожную одежду — короткие брюки и куртку-хаори с изображением колес в волнах — буддийского символа быстротечности жизни.

Сидящий мужчина в *фундоси* запрокинул голову и пытается совладать с сильной болью. Он лечится прижиганием моксой — это древний китайский способ лечения многих болезней: из сухих целебных трав скручивали сигареты, их поджигали и прикасались к коже больного в определенных точках. Лечение было болезненным, но очень эффективным. На ногах у колен и на ступнях видны следы прижиганий. Лицо его очень выразительно, рот изогнут, глаза закрыты.

Сутулый старик любовно рассматривает карликовое деревце сосны — *бонсай*. Сосна идеально подстрижена, ветки выстрижены таким образом, чтобы образовались круглые фигуры. Искусство *бонсай* — выращивание карликовых деревьев, требует высокого мастерства и терпения. Годы и десятилетия нужны, чтобы вырастить хорошее деревце. Старик в кимоно и в куртке-хаори, слева у его колен — чайница или шкатулка для инструментов. Изображение *бонсай* часто связано с идеей протяженности времени, поэтому обычно им любят заниматься старики.

Бритый монах в одежде для путешествия остановился на дороге, чтобы завязать тесемки на соломенной сандалии. За спиной — нищенская торба. Бродячие монахи в эпоху Эдо наводняли Японию. Они бродили по дорогам с чашами для подаяния, собирали деньги для храмов, поднимались на высокие горы, что считалось богоугодным занятием. Многие поэты в монашеском одеянии отправлялись в путешествия, чтобы быть ближе к природе и сочинить новые стихи. Бродячие монахи по дороге останавливались в деревнях и городах и рассказывали истории о битвах и воинах, которые затем записывались и издавались. Чувствуется, что монах устал, но на лице его улыбка, он угоден Будде.

Традиционное образование в средневековой Японии вплоть до середины XIX в. состояло в заучивании наизусть книг классического канона, в том числе и китайского. Образование начиналось в три года, в Китае оно продолжалось до тридцати трех лет, затем надо было сдавать государственные экзамены. В Японии тоже учились очень долго, нужно было суметь написать сочинение на философскую тему, опираясь на книги китайского и японского канона. Здесь изображена сценка учения. Ученик сидит за маленьким деревянным столиком, разложив свиток с трудным текстом, рядом книжечка с комментариями и пояснениями. Ученик устал, трет глаза. На него влезла обезьянка, жалеет его. Возможно, такую нэцкэ дарили в год обезьяны или перед сдачей экзаменов на счастье.

Актеры и маски

Актер театра Но в маске демона *бакэмоно* в коротких шароварах и куртке-*хаори*, в деревянных сандалиях *гэта* на высокой подставке (такие носили в период муссонных дождей, когда на улицах было много воды) и с веером в руке преследует мальчика с бритой головой, который в страхе прикрыл голову. В спектаклях старейшего японского театра Но (существует с XV в.), которые до сих пор разыгрываются на территории синтоистских храмов, часто действуют существа потустороннего мира, привидения, демоны. Искусная и компактная композиция создает впечатление хищной птицы, когтящей жертву.

Актер фарсового театра *кёгэн* в коротком кимоно и куртке-*хаори* в комической маске с оскаленными зубами танцует, по-

дыгрывая себе на барабанчике. Такие барабанчики издавали необыкновенно мелодичные легкие звуки. Подобные нэцкэ носили актеры, говорили, что они помогают во время игры на сцене.

Актер театра Но в роскошном театральном костюме со сложным декором (обратите внимание на тонкую резьбу на его шароварах хакама) сидит на соломенной циновке и рассматривает раскрытый веер. Две маски театра Но у его колен — это женская маска и маска риси — волшебника с индийскими чертами лица. На лице актера улыбка, возможно, его рассмешила картинка или остроумное стихотворение на веере. Такие нэцкэ дарили актерам.

Актеры и маски — важная тема искусства нэцкэ. Продавец с улыбкой предлагает купить одну из масок, которые он несет на бамбуковом коромысле. Здесь и маски театра Но, и танцевальные маски больших размеров для древних представлений *гигаку* и *бугаку*, когда монахи надевали такие огромные маски, чтобы выглядеть богами. Ясно видна маска оборотня Усофуки или Хёттоко, у него рот трубочкой. Есть и женские маски. Многие из них, возможно, принадлежат народному театру Сару кагура — «Обезьяньего представления». Маски скрывают в себе разные смыслы, к ним относились как к магическим предметам, небезопасным для человека.

Улыбающийся бродячий продавец масок выглядывает из горы масок театра Но или народного Сару кагура — «Обезьяньего представления». Он несет эту гору, подвесив ее на маленькое бамбуковое коромысло. Маски самые разнообразные — это старики, старухи, красавицы, дети, демоны, нищие, божества. У продавца видны только руки, ноги, и голова, искусно вписанные в груды масок. В левой руке у продавца — трубка для курения, на ней висит мешочек для сбора денег. Кроме забавной сценки из жизни городских кварталов, здесь можно увидеть и более глубокий метафорический смысл: переливающаяся жизнь большого города в разнообразных веселых и мрачных обликах.

Чужеземцы

Чужеземцы, «красноволосые варвары», как называл их Акутагава Рюносукэ, появились в Японии в XVI в., в эпоху закрытия страны они вызывали удивление, смешанное с восхищени-

ем, страхом и смехом. Первые попавшие в Японию иностранцы — обычно это португальцы, голландцы, фламандцы — часто бывали объектом изображения на картинах, гравюрах, в прикладном искусстве (фарфоре). Первые корабли с европейцами прибыли в Японию в XVI в., первыми прибыли португальцы, затем голландцы (рис.8). Голландцы изображались высокими, в европейском костюме, который казался японцам странным, в европейской шляпе и часто с петухом в руках. Видимо, петухов и кур везли с собой на кораблях в длинное путешествие по морям. Мастер изображает и лицо европейского типа. Все вместе выглядело для японцев курьезно, ведь на протяжении долгих столетий иностранцев не допускали в Японию, так же и японцам не разрешено было покидать Японию. В эпоху Эдо, период, когда Япония была закрытой страной, для португальцев и голландцев, торговля с которыми все же велась, отвели насыпной остров Дэсима около Нагасаки, где они и проживали и где швартовались корабли из Европы. Строгости по отношению к иностранцам в Японии прекрасно описаны в романе Гончарова «Фрегат Паллада».

Деторождение и плодородие

Любые нэцкэ, изображавшие мать и дитя, детей вообще и мальчиков-карако (китайских мальчиков — их отличают китайские прически), детские игрушки и все, что связано с детьми, — означали пожелание прибавления в семействе. Такие нэцкэ считались оберегами, они защищали детей от болезней и несчастных случаев, защищали мать и дитя, способствовали счастливому разрешению от бремени, считались символами материнства и семейного благополучия.

Горожанка в нарядной одежде с узором из цветов и колес обнимает девочку в детском кимоно также с изображением колес на водной ряби. Сюжет мать и дитя один из наиболее любимых в искусстве нэцкэ, такие фигурки приносили счастье и многочисленное потомство, их носили женщины, желающие иметь детей. Колеса в волнах — это всегда намек на буддийскую идею о быстротечности и эфемерности жизни.

Женщина с ребенком за спиной несет два деревянных ведра с водой. Кимоно на ней распахнулось от напряжения. Тема мать и дитя одна из любимых мастерами нэцкэ в Японии. Воз-

можно, прототипом этой фигурки и других на ту же тему послужил китайский образ Вечной матери Юань Му, символизирующий материнскую любовь.

Мальчик с детской прической сидит перед низким столиком для письма. Дети — частый благопожелательный мотив в искусстве нэцкэ. На столике — тушечница с твердой тушью, которую растирают для письма, и свитки с прописями. Иероглифы в прописях расположены не как связный текст, а по отдельности как упражнение. Мальчик устал, он прикрыл глаза и почесывает левый глаз.

Мальчики-карако несут на палках дракона, причем не бумажного или матерчатого, а настоящего. Дракон искусно вырезан, видна чешуя, рога, глаза — вкрапления черного камня, оскаленная пасть, рыбий хвост. И в Китае, и в Японии дракон непременный участник очень многих народных праздников *мацури*, которые разыгрываются на рисовых полях, деревенских площадях, в городских кварталах. Дракон, как и мальчики-карако, имеет благопожелательный смысл, он символ силы, мудрости, умения прозревать будущее. Дети — эмблема плодородия, счастья, урожая, роста, востока.

Деторождение было связано и с изображением обезьяны, они считались плодовитыми и хорошими матерями (рис.9). Обезьяны бывали одеты в платье, часто военное походное с мешком за плечами. Обезьяны считались покровителями семейной жизни и деторождения. В Японии находится 3800 синтоистских святилищ, посвященных обезьянам-божествам Саругами. Также в самом известном и значительном буддийском комплексе монастырей на горе Хизэйдзан близ Киото поклоняются Санно — Царю гор, и Санно Гонгэну — Посланцу Царя гор. В префектуре Окаяма находится храм Накаяма, куда супружеские пары и сейчас приходят молиться царю-обезьяне о даровании потомства, о благополучных родах и о защите детей от болезней. Фигурки обезьян, выкрашенные в красный цвет, считались оберегами.

Изображение супружеских пар всегда имеет благопожелательное значение. Преподнесение такой фигурки означает пожелания долгой и счастливой жизни в браке. Например, молодой супруг босиком в шароварах и короткой куртке с изображением колес на водной глади и в круглой шапочке переносит через поток жену в длинном кимоно с цветочным узором и

с мешочком в деньгами и личными вещами в руке. Вода не изображается, но ощущается.

Семь богов счастья и другие боги

Счастье и благополучие воплощаются в Семи богах счастья: *Сити фукудзин* (Хотэй, Бисямонтэн, Эбису, Дайкокутэн, Дзюродзин, Фукурокудзю, Бэндзайтэн), культ которых оформился в эпоху Эдо. Боги эти принадлежали разным конфессиям: буддизму, синтоизму, даосизму, однако их часто изображали вместе, например, на корабле счастья. Такие фигурки оказались очень живучими, их много и в наши дни.

Хотэй — самый популярный из семи японских богов счастья. Его всегда изображают с холщевым мешком, поскольку *хотэй* означает «холщевый мешок», с большим животом, бритой головой, длинными мочками ушей, с веером и четками в руке. В Японию иконография Хотэя пришла из Китая, где он известен в образе монаха Ци Цы с мешком за плечами, который жил в эпоху процветания страны — в эпоху Тан (618–907 гг.). Когда Ци Цы спросили, что у него в мешке, он ответил: «Весь мир». Из мешка он черпал буддийскую мудрость. Китайцы считали Ци Цы воплощением Будды грядущего — Майтреи, с его приходом в мир, полагали древние индусы — основоположники буддизма, — наступит мировая гармония. В народном сознании японцев цепочка Майтрейя — Ци Цы — Хотэй не просматривается, Хотэй просто ассоциировался с благополучием, счастьем и процветанием. Предполагалось, что в его неистощимом мешке — богатство и счастье. Большой живот и мешок — обязательные приметы Хотэя (рис. 10). Хотэя часто сопровождают мальчики-*карако*, приносящие потомство мужского рода. Встречаются и двойные фигурки — два Хотэя, они валяются на земле, смеются, хлопают в ладоши и всячески выражают свою радость. Платья их распахнуты, наружу вывалились большие животы, символизирующие довольство. В Китае есть символический иероглиф, означающий «двойную радость», возможно, здесь просматриваются ассоциации с этой эмблемой. Возможно, что это трактовка китайского понятия *хэ-хэ эр-сянь* (бессмертные двойники «единение-согласие»). Так что скрытый смысл — это не только счастье, богатство, но и символическое пожелание благополучия и согласия в доме.

Синтоистское божество Эбису — один из семи богов счастья, культ которых процветал именно в эпоху Эдо. Эбису тесно связан с буддийским божеством Дайкоку, покровителем домашнего очага. Им даже поклоняются в одном храме (один такой храм находится на горе Фудзисан), хотя эти боги принадлежат разным религиям — синто и буддизму, но в народном сознании они оба, сын и отец, — охранители дома и семьи. Эбису часто изображают с удочкой, на которую нанизаны золотые монеты. Он приносит удачу, богатство. Считается и богом рыбаком, и богом гор, был связан с культом бога-карлика Сукуна хикона (бикона). Впервые Эбису упоминается в первой книге японцев — собрании древних синтоистских мифов «Записи о деяниях древности» («Кодзики», VIII в.) под именем Котосиронуси-но микото. Эбису почти всегда изображают в заломленной шапке с круглым лицом, острой бородкой, торчащими усами, очень часто с рыбой в руке. Вид у него благодушный, вызывает улыбку.

Еще один из семи богов счастья — это даосское божество Дзюродзин, образ, частично совпадающий с богом счастья Фукурокудзю. Он также происходит из китайского культа даосского божества долголетия Шоу-сина, но в этом образе присутствует и даосский мудрец Лао Цзы, крупнейший философ Древнего Китая, чье имя овеяно бесчисленными легендами. Имя Дзюродзин составлено из иероглифов Шоу (Дзю) и Лао (Ро). Атрибуты Дзюродзина те же, что и у Фукурокудзю, он часто изображается в окружении детей, несущих бесконечное счастье. Голова у Дзюродзина не так вытянута, как у Фукурокудзю, у него длинные усы, за которые хватаются дети. Многочисленное мужское потомство — огромное счастье для любого человека. Дзюродзин — символ долголетия и мудрости. Подносящий эту нэцкэ желает плодovitости, мудрости и долголетия.

Один из семи богов счастья Фукурокудзю — даосского происхождения. Он восходит к триаде божеств китайского пантеона: божеству долголетия Шоу-сину и двум его спутникам Фу-сину — божеству счастья и Лу-сину — божеству чинов. Отсюда имя Фукуроку (кит. *фу-лу*, яп. *фукуроку*). Атрибутами Фукурокудзю являются посох с головой дракона, мальчик *карако*, часто свиток и олень. Фукурокудзю изображается с длинной вытянутой головой — признаком высшей мудрости. Здесь бог счастья одет в парадное китайское платье со стилизованным изо-

бражением колеса на спине, с длинной белой бородой и вытянутой головой.

К семи богам счастья принадлежит и богиня буддийского пантеона Бэндзайтэн. Бэндзайтэн, или матушка Бэнтэн — единственное женское божество среди семи богов счастья. Прообразом японской Бэндзайтэн стала древнеиндийская богиня Сарасвати, она божество музыки и вод. Нередко Бэндзайтэн связывают и с индийской богиней счастья Китидзётэн, а также с древним чисто японским синтоистским божеством Белой Змеей, владычицей рек. Бэндзайтэн символизирует счастье, процветание, очищение, поскольку связана с водами рек, ее часто изображают с лютней-бива в руках (как в данном случае) и с белой змейкой в волосах. Она покровительница музыки и всех изящных искусств. Лютня ее играет так громко, что люди и даже боги не могут находиться поблизости. Поэтому две фигурки у колен богини припали к земле, закрыли уши руками и открыли рты в удивлении (рис. 11).

Колесница счастья — это парафраз корабля счастья (*такара бунэ*), в котором на Новый Год прибывают семь богов счастья. Колесница представляет собой фигуру дракона, который всегда имел благожелательное значение и в Китае и в Японии, он — символ силы и добра, дух изменений, т.е. самой жизни. Старец с выдающимся лбом, волшебным посохом *жуи* с головой дракона и персиком бессмертия — символ мудрости и долголетия, это само божество долголетия. Персики бессмертия росли в саду феи Запада Си Ван-му, плодоносили раз в 3000 лет. Цветущую ветку персика вешали над дверью дома в качестве оберега. Человек, вкусивший такого персика, становился бессмертным. Дети, которые часто сопровождают бога долголетия, — это благожелательный мотив, эмблема чистоты и радости.

Ама-но Удзумэ к богам счастья не имеет отношения, это старейшая богиня синтоистского пантеона, которой посвящены важные страницы «Записей о деяниях древности». Когда богиня Солнца Аматаэрасу покинула мир и скрылась в гроте, мир погрузился во тьму. Тогда богиня Ама-но Удзумэ обнажила грудь, стала бить ногами в барабан и предаваться неистовым пляскам, потрясая связками драгоценностей. Были предприняты и другие магические действия, чтобы вызволить Солнце из пещеры. Богине стало любопытно, что за шум, и она выглянула

из грота. Неистовые танец и песня Ама-но Удзумэ вызвали смех богов и стали прародителем мистических представлений *кагура* («Радость богов»), которые исполняются и сегодня во время храмовых церемоний.

В народных преданиях Ама-но Удзумэ получила имя Офуку («Счастье») или Окамэ («Почтенная черепаха»), ее иконография разнообразна. Трансформация образа от Ама-но Удзумэ к Окамэ хорошо прослеживается по ритуальным представлениям *кагура*. В *кагура* она более величественна, но форма лица (широкое с заостренным подбородком), прическа на прямой пробор, приземистость фигуры — все указывает на Окамэ. В искусстве нэцкэ Удзумэ-Окамэ более гротескна, комична, чем в представлениях *кагура*. В левой руке у нее маска танцевальной мистерии *гигаку*. В правой руке у нее веер, необходимый атрибут театра Но и театра Кабуки, где актеры с помощью веера могли изобразить все, что угодно. Она в старинном кимоно, из-под которого видно нижнее платье, на голове шапочка *эбоси*, которую носили придворные в IX–XI вв.

Уличная сценка. Старик сидит и продает маски, погремушки и прочий скарб. В плетеном коробе перед ним фигурки карпов, кролика, обезьянки — изображения знаков зодиака, в правой руке — погремушка, в левой — маска Окамэ, луноликой добродушной богини Амэ-но Удзумэ, любящей повеселиться. У старика острая борода, усы, он одет в длинное клетчатое кимоно и куртку с узором из лепестков. На лице полуулыбка, глаза прикрыты.

Характерное для смеховой культуры обыгрывание «низа»: Окамэ, народная ипостась богини синтоистского пантеона Амэ-но Удзумэ, стоит на четвереньках, задрав подол кимоно. Она хохочет, голова накрыта воротником. Между ее ног проползает мальчишка-*карако*, зажимая нос рукой. Такие нэцкэ — не редкость в эпоху Эдо, когда происходила десакрализация многих персонажей и понятий. Смеялись даже над божествами.

Очень часты изображения Окамэ с маской лешего *тэнгу* с большим носом либо с большим грибом в руке, навевающие фаллические реминисценции и также имеющие отношение к плодородию (рис. 12).

Бессмертные даосы-сэннин и другие герои китайской старины

Благопожелательные фигурки бессмертных даосов-сэннин, наделенных сверхъестественными способностями, — частая тема нэцкэ, это любимые народные образы Китая и Японии. Вот бессмертный сэннин в коротком кимоно с традиционным мелким рисунком, на фоне которого крутящиеся колеса, в длинных брюках, на голове — плоская шапочка, удерживаемая шнуром на подбородке. Левой рукой сэннин придерживает за спиной мухогонку, к которой прикреплен круглый герб *томоэ*. Мухогонка — часто принадлежность бессмертных и старцев, использовалась для изгнания злых духов.

Не совсем понятен очень популярный в Японии персонаж отшельник Гама (букв. Жабий отшельник, яп. Гама сэннин): у него трехлапые жабы на спине, на руке, или на ноге. Иногда изображается верхом на трехлапой жабе. Он связан с популярной в народе жабьей магией, его считают аптекарем. В руке часто — свернутая сеть, у пояса тыква-горлянка, на лице глуповатая улыбка, язык высунут, на нем платье или накидка из больших листьев вроде пальмовых. Гама сэннин обычно изображается высоким, худым, но с животиком, с австронезийскими или даже негроидными чертами лица, в одежде из пальмовых листьев, с тонкими изящными руками, а иногда толстым, неуклюжим и странным (рис. 13). Есть версия, что Гама — «парафраз» китайского легендарного министра и алхимика X в. Лю Хайя, который достал из колодца трехлапую жабу Чань Чу, приносящую богатство, с помощью веревки с нанизанными золотыми монетками. Возможно, это народная пародия на популярного бессмертного, изображаемого простолюдином. Этиология его не до конца выяснена.

Многие персонажи китайской истории (философы, мудрецы, врачи, экзорсисты, военачальники) и мифологии: фея Запада Сиванму и другие — стали любимыми персонажами нэцкэ.

Лао-цзы (в переводе — Старый Младенец, Мудрый Старец), древнекитайский философ VI-V вв. до н.э., один из основателей даосизма, автор трактата «Дао дэ цзин» («Канон Пути и благодати», другое название «Три телеги» — написанный на бамбуке занимал три телеги). Уже в раннем даосизме Лао-цзы становится фигурой легендарной и начинается процесс его обожест-

вления. Легенды повествуют о его чудесном рождении. Мать носила его несколько десятков лет и родила стариком — откуда и имя его, «Старый ребенок», хотя тот же знак цзы означал одновременно и понятие «мудрец», так что имя его можно переводить как «Старый мудрец». Многие современные исследователи ставят под сомнение сам факт существования Лао-цзы. Некоторые предполагают, что он мог быть старшим современником Конфуция, о котором — в отличие от Конфуция — в источниках нет достоверных сведений. В Японии высоко чтили Лао-цзы как святого и мыслителя. Лао-цзы часто изображался на коне либо на водяном буйволе, возможно, во время своего путешествия из Индии в Китай либо во время последнего пути в пустыню. Композиция нэцкэ необычна, передние и задние ноги коня сближены, так что круп его оказывается изогнутым. Длинные одежды подчеркивают величие старца, выражение лица благодное, взгляд пронзительный.

Кинко — это японское имя Цинь Гао — даосского отшельника, овладевшего искусством летать и плавать под водой. По преданию, жил в эпоху Чжоу (XIII в. До н.э.), дожил до 200 лет. Поиски эликсира долголетия и бессмертия — одна из важнейших составляющих даосского учения. Существует легенда, что старец погрузился в воды озера и пребывал под водой месяц, в точно назначенный срок на берегах озера собрались тысячи учеников Кинко, и он появился из воды верхом на огромной рыбине — сказочном карпе. Именно этот момент и изображается в нэцкэ. Кинко в китайской одежде, в круглой шапочке, с волшебным жезлом *жуи* — благовещим корнем в правой руке и с тыквой-горлянкой на поясе. Кинко — символ долголетия, магических возможностей, укрощения стихий. Он также считается покровителем рыб. Даосы-отшельники производили большое впечатление на современников и потомков: они уходили в горы, чтобы изготовить пилюлю бессмертия, вели безмятежное существование, не интересуясь жизнью дольного мира. Не разводили огня, не готовили горячую пищу, питались грибами долголетия *линчжи*. Подарить такую нэцкэ означало пожелать долголетия и власти над стихиями.

Кикудзидо (кит. Цзюй Цзитун) — персонаж известной одноименной пьесы театра Но, а затем и популярнейшей пьесы театра Кабуки. Действие пьесы происходило в Китае в древности, во

времена правления императора Чжоу Му-вана (1001–947 гг. до н.э.) Сановник Кикудзидо был оболган и сослан в глухую провинцию. Там он стал отшельником, бесконечно повторяя магическую формулу, данную ему императором перед отъездом. Ту же формулу он писал на лепестках хризантем и бросал их в воду. Местные жители вылавливали лепестки хризантем из воды и обретали вечную молодость. Кикудзидо часто сидит в цветке хризантемы и расписывает лепестки магическими формулами.

Сугубо китайский мотив — всемогущая фея Запада Си-Ванму (яп. Сэйобо), одна из даосских бессмертных, в чьих садах растет персик, обладание которым дарует человеку бессмертие. Часто изображается с обвивающим ее драконом. В руках у Си-Ванму маленькая плоская тыква-горлянка, и которой она поит дракона чистой родниковой водой. Все символы являются благопожеланиями: тыква-горлянка с родниковой водой — символ чистоты, фея Си-Ванму — эмблема бессмертия, дракон представляет силу и мудрость. Си-Ванму была очень популярна в Японии, японскими мастерами изображалась в китайском платье с высокой прической. Подносящий эту нэцкэ желает долголетия, силы, мудрости, чистоты.

Изгоняющий демонов, известный в Японии под именем Сёки — это знаменитый китайский врач Чун Ку-эй, практиковавший в эпоху Тан. Обычно изображается широкоплечим мужчиной с широким лицом, с торчащими усами (рис.14), бровями и бородой, в китайской чиновничьей шапке и с волшебным жезлом *жуи*. Часто изображается с маленьким демоном, тянущим Сёки за язык или с побежденными демонами, висящими у него за спиной вниз головой, иногда он попирает демонов ногой. Обширна иконография Сёки в Китае и в Японии. Легенды, связанные с его именем также многочисленны: Чун Ку-эй, хотя и известен как чудесный целитель, но по каким-то неясным причинам не смог сдать императорские экзамены на высокую должность, и был изгнан. В отместку он поселился на ступенях императорского дворца. Император смилоствовался и после смерти экзорсиста устроил ему пышные похороны, завернув его тело в зеленые царские пелены. За это после смерти Чун Ку-эй, став божеством, принялся изгонять демонов из императорского дворца и столичного города. В Японии о Сёки вспоминают в 5-й день 5-й луны (т.е. 5 мая) в День мальчиков (*Танго-но сэки*). В домах, где живут мальчики, и сего-

дня вывешивают полотна с изображением Сёки или ставят над дверью его каменную или деревянную фигурку. Экзорсистов приглашали в дома, где по поверьям водилась нечистая сила, где обретались сумасшедшие. В аристократических усадьбах, в императорском дворце в эпоху Хэйан (IX–XI вв.) были свои придворные экзорсисты, которые обладали большим влиянием и окружены были атмосферой таинственности.

Чжан Го-лао принадлежит к числу очень популярных в Японии отшельников-даосов, обладавших по легенде сверхъестественными возможностями. Он один из восьми китайских бессмертных, жизнеописание которого вошло в анналы эпохи Тан. Обрел бессмертие в возрасте 50 лет. Часто изображается верхом на белом муле, с острой бородкой, пронизательным взглядом. Мул его способен был пробегать по 10 тысяч ли в час. Когда Чжан Го-лао останавливался, он складывал мула как фигурку из бумаги и прятал в бамбуковый сосуд, а по мере надобности доставал его. Символом бессмертного стал бамбуковый инструмент *ю ку* в форме флейты, совмещенной с барабаном и с двумя палочками. Несмотря на желание императора оставить его при дворе, Чжан Го-Лао покинул двор и стал бессмертным.

Многофигурные пожелания счастья

Бывают в искусстве нэцкэ и многофигурные композиции, где пожелания счастья разнообразны и происходят из разных источников. Например, характерна такая композиция. В цветок лотоса на водной глади помещены даосский мудрец с высоким лбом, в руке у которого волшебный посох *жуи*, благовещий корень, украшенный головой дракона, к посоху привязана тыква-горлянка с чистой питьевой водой; двое китайских мальчиков *карако* с персиком бессмертия в руках; журавль; у лепестков лотоса плещется рыба. Все элементы этой сложной композиции благопожелательны. Дракон символизирует силу и мудрость, журавль — долголетие, рыба — счастье и процветание, персик — бессмертие, даосский старец — мудрость и долголетие, а его волшебный посох — силу и власть. О лотосе в Японии бытовало представление как о символе чистоты, его корни находятся в грязи (в озерном иле), а лепестки — совершенство чистоты. Дети, как всегда, связаны с плодородием, процветанием, чистотой, счастьем, востоком.

Жабы, рыбы, черепахи

Многочисленны нэцкэ, связанные с жабьей магией. Жабы водились в Китае и Японии на заливных рисовых полях повсеместно. С ними связано множество легенд и поверий. Трехпалая жаба — образ китайской мифологии. Считалась, что такие жабы живут только на луне; существовала легенда, что эликсир бессмертия был похищен красавицей Тянь О, которая скрылась с ним на луну, где боги превратили ее в жабу. Китайцы видят облик жабы на поверхности полной луны. Китайский министр и алхимик Лю Хай (X в.) постиг основы даосской магии, он извлек трехпалую жабу из колодца, куда она скрылась, при помощи веревки с золотыми монетами. С тех пор трехпалая жаба стала считаться залогом процветания и богатства. Есть нэцкэ, изображающие одного из восьми бессмертных даосских мудрецов Чан Го-Лао сидящим на огромной трехпалой жабе с расстроенным языком. Все вместе — благопожелательный символ.

Рыба и черепаха — символы удачи, богатства, процветания и долголетия, поэтому фигурки рыбаков, рыбаков с детьми, рыбами и черепахами всегда считались благопожелательными, и такие нэцкэ многочисленны.

Вот на спине большой черепахи рыбак с тремя сыновьями держит в руках рыб и черепах. Все составляющие этой сценки — благопожелания. Черепаха символизирует мудрость и долголетие. В китайской космогонии мир стоял на панцире черепахи, по другой версии, панцирь черепахи — это небо, брюшко — земля; кроме того черепаха в Древнем Китае связывалась с Севером, водой, зимой и черным цветом. Рыба всегда означала для японцев удачу, большой улов — это большая удача, счастье; рыба в этой сценке живая, тем больше радость. Кроме того название карпа *тай* входит в начертание слова *омэдэтай* — «праздновать», «поклоняться богам», поэтому рыба тай считается благопожеланием. Рыбу *тай* часто используют как подношение богам.

А вот рыбак с мальчиком несут на рынок большой улов рыбы. На бамбуковой палке висит связка рыбы, в плетеной корзине — мелкая рыба, рыба и у мальчика в руках. На лицах рыбаков довольная улыбка, ведь большой улов — это счастье.

Рыбак черпает из большой деревянной кадки рыбу и сбрасывает ее в плетеную корзинку, которую подставляет старик

со шляпой за спиной. Одарять живой рыбой значит делиться счастьем.

Пожилой согбенный крестьянин в длинном кимоно — на спине узор из колеса со стилизованным иероглифом «долголетие» — несет за спиной пойманную живую черепаху, связанную соломённой веревкой, правой рукой он придерживает веревку, в левой несет квадратный кусок пемзы. Видно, ходил на ручей мыться и нашел черепаху. На лице старика читается удовольствие. Поймать черепаху значит обрести долголетие, силу и мудрость. Считалось, что черепахи живут до 1000 лет.

Зодиакальные животные

Зодиакальные животные — всего их 12 (крыса, бык, тигр, заяц, дракон, змея, лошадь, овен, обезьяна, курица, собака, свинья) — также считаются благопожелательными: в год тигра покупали либо дарили фигурку тигра, в год быка — быка, и т.д. Знаки, приносящие самое большое счастье — тигр, крыса и обезьяна. Соответствующую фигурку покупали или дарили в начале года, ее носили весь год, а затем откладывали и снова надевали только через 12 лет. Часто делали нэцкэ со всеми 12 животными, тогда это могли быть сложные композиции.

Зодиакальный календарь был необыкновенно популярен в эпоху Эдо; в это время каждый из знаков зодиака ассоциировался с определенными чертами характера, с цветом, географическим направлением, вкусом, чувствами, сезонами, звуками. Например, бык — второй знак зодиака по китайскому календарю — символизировал весну, занятия сельским трудом. В Древнем Китае весной делали фигурки быка из глины и разбивали их, чтобы рис уродился. Кроме того, бык был связан со своим патроном — буддийским божеством Кокудзо Босацу. Фигурки быка из кости и камня покупали в год Быка на счастье. Мальчик на быке имел вдвойне благопожелательное значение (рис. 15).

В статье мы рассмотрели только некоторые темы и сюжеты искусства нэцкэ. Заметим, что описанные выше темы и сюжеты не были темами только нэцкэ, они представлены во всех видах изобразительного искусства: живописи, скульптуре, мелкой пластике, гравюре и т.д.

Список иллюстраций

- Рис. 1. Ансамбль *инро*, *нэцкэ* и *одзимэ*. Тема «Маски». *Инро*. Черный лак, золотая инкрустация. Нэцкэ. Коричневый лак, золотая инкрустация. *Одзимэ*. Дерево. Подпись «Дзюгёку» (1775–1850).
- Рис. 2. Ширмы *Сидзё кавара юракудзу* («Картины развлечений в Сидзё Кавара», 1624–1644 гг.). Чернила, цветные пигменты, золотая фольга.
- Рис. 3. Нэцкэ в форме круглого зеркала *кагами*. «Муха на лбу». Слоновая кость, медь, серебро. 1850–1900 гг.
- Рис. 4. Нэцкэ, связанные с курительными приборами (трубкой *кисэру*, табакеркой *табакоирэ*). Нэцкэ «Танец воробья». Слоновая кость, серебро, золото. Трубка. Серебро. Табакерка. «Крыса и осьминог». Кожа, серебро, латунь. 1875–1900 гг.
- Рис. 5. Иллюстрации из альбома *Йсаи гасики банбуцу дзукаи* («Иллюстрации Исаи к рисованию десяти тысяч вещей»). «Демоны и маски». Гравированная книга. 1850 г.
- Рис. 6. Кацусика Хокусай. *Манга*. Т.3. «Осьминог и его жертва». Гравированная книга. 1885 г.
- Рис. 7. Нэцкэ. «Старик ловит птичку». Слоновая кость. 1950-е гг.
- Рис. 8. Нэцкэ. «Голландец с собачкой». Слоновая кость. XVIII в.
- Рис. 9 Нэцкэ. «Оскалившаяся обезьяна». Дерево *хиноки*, слоновая кость. Подпись «Мива». 1800–1900.
- Рис. 10. Нэцкэ. «Бог счастья Хотэй». Слоновая кость. Подпись «Рю». 1970-е гг.
- Рис. 11. Нэцкэ. «Богиня счастья Бэндзайтэн с лютней и боги счастья Эбису и Дайкоку». Слоновая кость. 1970-е гг.
- Рис. 12. Нэцкэ. «Окамэ с маской тэнгу». Дерево *хиноки*. 1775–1850 гг.
- Рис. 13. Нэцкэ. «Отшельник Гама с жабой». Слоновая кость. XVIII в.
- Рис. 14. Нэцкэ. «Экзорсист Сёки». Слоновая кость. 1970-е гг.
- Рис. 15. Нэцкэ. «Мальчик, играющий на флейте, и буйвол». Дерево, слоновая кость. Подпись «Гэнрёсай». 1800–1850 гг.

Иллюстрации

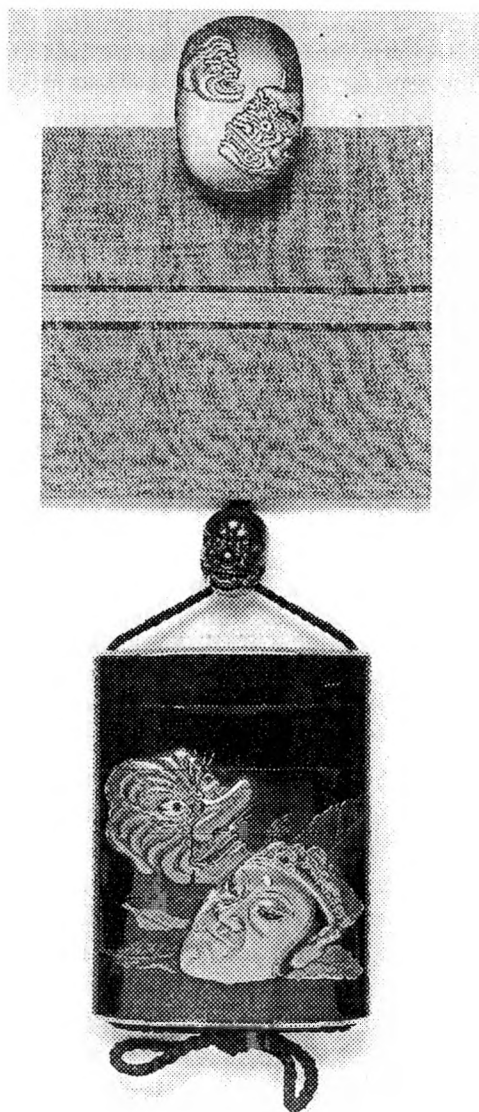


Рис. 1



Рис. 2

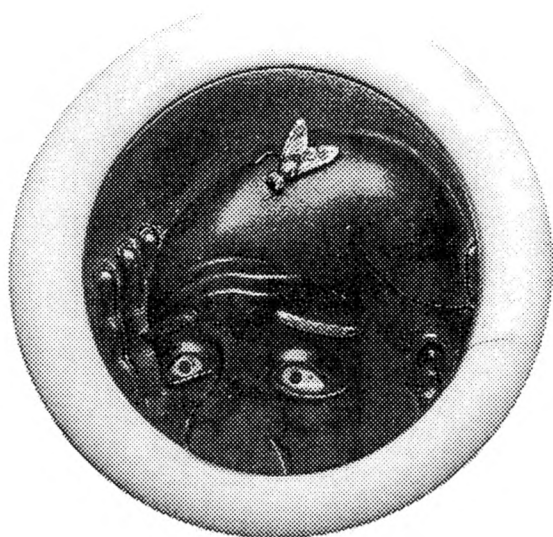


Рис. 3



Рис. 4



Рис. 5



Рис. 6

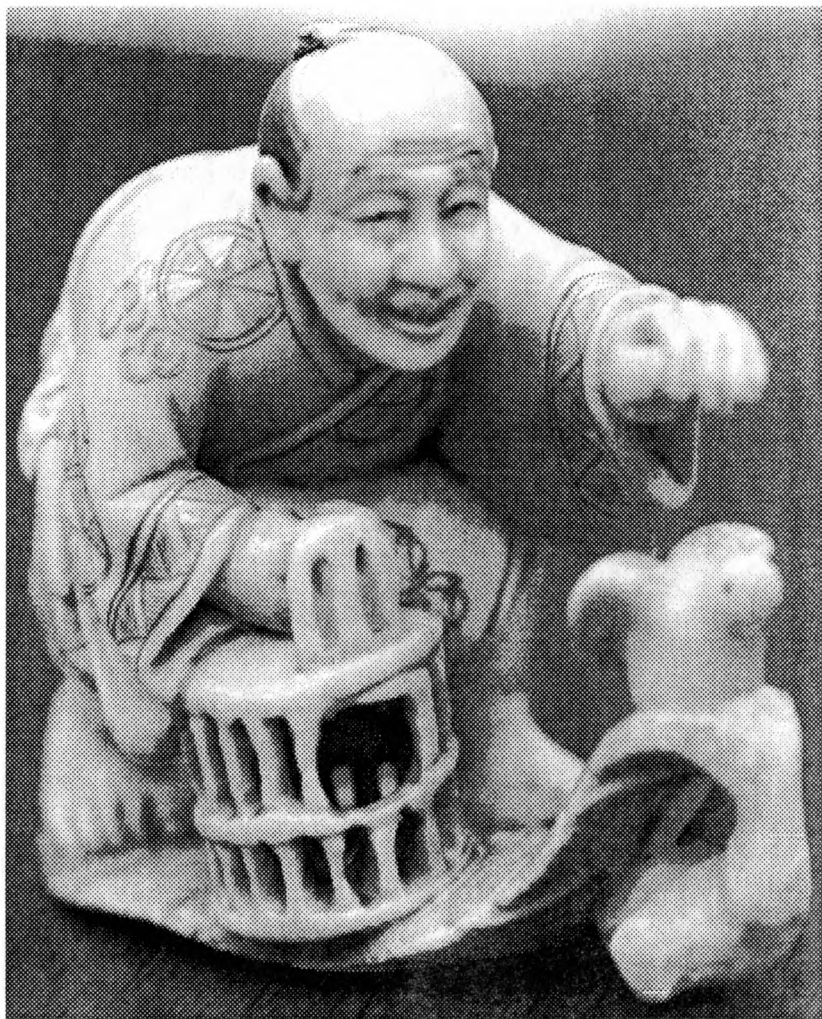


Рис. 7



Рис. 8

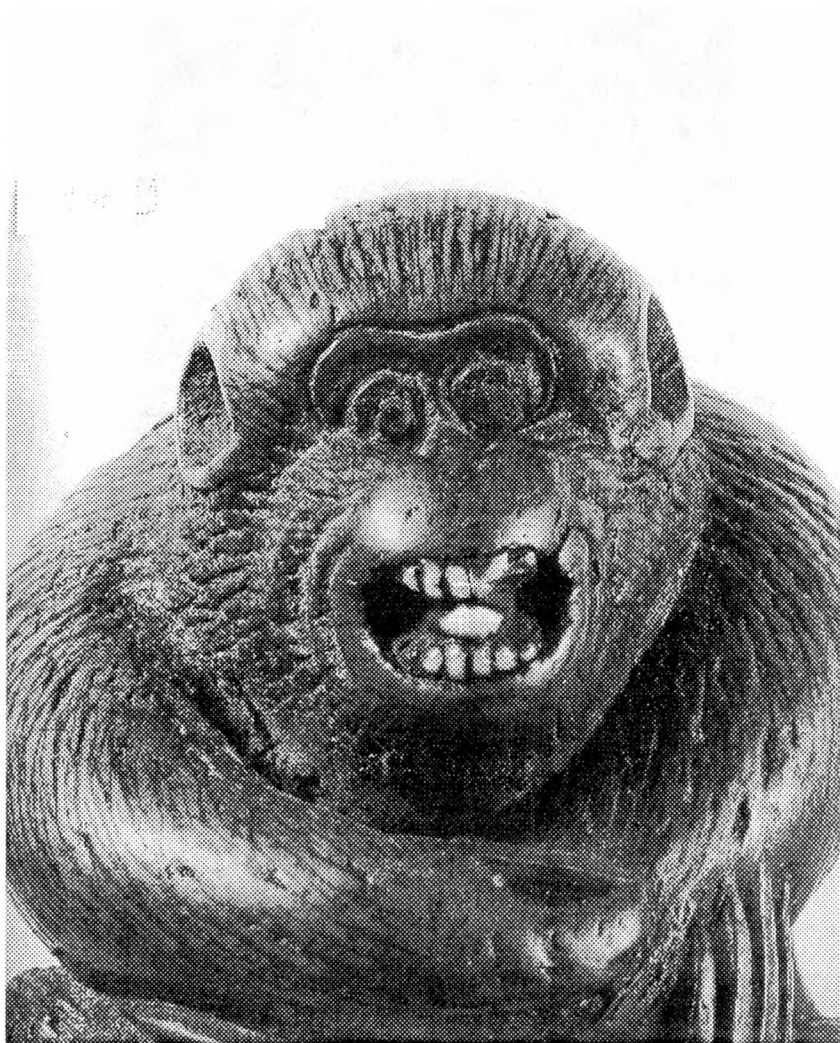


Рис. 9

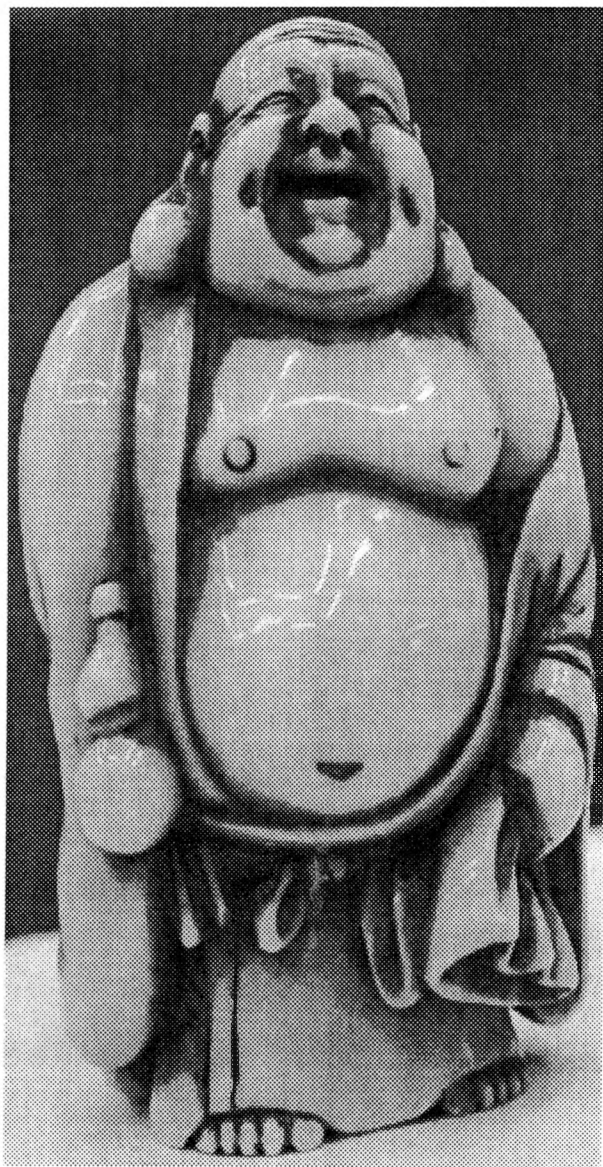


Рис. 10



Рис. 11



Рис. 12



Рис. 13



Рис. 14



Рис. 15

Содержание

Предисловие (А. Н. Мещеряков).....	5
Е. Б. Сахарова	
Жизнеописание Фудзивара-но Каматари: континентальные прототипы.....	8
А. Н. Мещеряков	
«Сёку Нихонги». Свиток 2. От 1-й луны 1-го года Тайхо [701] до 12-й луны 2-го года Тайхо [702].....	39
С. А. Родин	
Японские эпитафии-боси (VIII в.).....	70
С. А. Полхов	
К вопросу о структуре власти сэнгоку даймё (по материалам законов Имагава).....	131
В. В. Щепкин	
Хаяси Сихэй. «Военные беседы о морском государстве».....	217
А. А. Гавриков	
«Московские ведомости» о распространении православия в Японии в период становления Японской православной церкви (1860–1880-е гг.).....	228
И. В. Мельникова	
Толстовское учение и новые религии Японии: основатель колонии «Иттоэн» Нисида Тэнко.....	240
Ю. С. Пестушко	
Нормализация российско-японских отношений в послевоенный период (1906–1914 гг.).....	256
А. В. Овчинникова	
Методы управления и контроля японской колониальной администрации в Корее в 20–30-х гг. XX в. Материалы японской тайной полиции.....	287
Цутида Кумико	
Особенности русского перевода «Гэндзи моногатари».....	300
М. В. Торопыгина	
Изображение Индии в японских рассказах эпохи Муромати (XIV–XVI вв.).....	312
А. В. Платунова	
«Хакуин дзэндзи дзадзэн васан» («Славословие дзадзэн Хакуин Экаку»). Перевод и комментарии.....	332
К. А. Лещенко	
Развитие семантического образа моста в культурном пространстве города — от Эдо к Токио.....	356
О. И. Макарова	
Эрнест Феноллоза и «открытие» японского искусства.....	398
Н. Ф. Клобукова (Голубинская)	
Начало звука: из истории японской цитры кото.....	418
Е. М. Дьяконова	
Боги, люди, животные в искусстве нэцкэ.....	432

Contents

Foreword (<i>A.N. Meshcheryakov</i>)	5
<i>Ye.B. Sakharova</i>	
The biography of Fujiwara-no Kamatari: the continental prototypes	8
<i>A.N. Meshcheryakov</i>	
"Shoku Nihongi". Scroll 2. The 1st moon of the 1st Taiho year [701] to the 12th moon of the 2nd Taiho year [702]	39
<i>S.A. Rodin</i>	
Japanese boshi epitaphs (8th century)	70
<i>S.A. Polkhov</i>	
Concerning the structure of power of the Sengoku daimyo (based on the data of Imagawa's laws)	131
<i>V.V. Shchepkin</i>	
"A Discussion of the Military Problems of a Maritime Country" by Hayashi Shihei	217
<i>A.A. Gavrikov</i>	
The Moscow Gazette on the spread of Orthodox Christianity in Japan during the formative stages of Japanese Orthodox Church (1860s–1880s)	228
<i>I.V. Melnikova</i>	
Tolstoy's teachings and new religions in Japan: Nishida Tenko, the founder of the "Ittoen" colony	
<i>Yu.S. Pestushko</i>	
The normalization of Russo-Japanese relations in the post-war period (1906–1914)	256
<i>L.V. Ovchinnikova</i>	
Methods of management and control practiced by Japanese colonial administration in Korea in the 1920s–1930s. The data of Japanese Secret Police	287
<i>Tsutida Kumiko</i>	
Translating the Genji Monogatari into Russian: some typical traits	300
<i>M.V. Toropygina</i>	
Portrayals of India in Japanese stories of the Muromachi period (14th–16th centuries)	312

<i>A.V. Platunova</i>	
Hakuin Zenji Zazen Wasan ("The Eulogy of the Zazen Hakuin Ekaku"). Translation and commentary	332
<i>K.A. Leshchenko</i>	
Evolution of the semantic image of bridge in the cultural space of a city-from Edo to Tokyo	356
<i>O.I. Makarova</i>	
Ernest Fenollosa and the "discovery" of Japanese art	386
<i>N.F. Klobukova (Golubinskaya)</i>	
Where sound begins: from the history of the Japanese koto zither	418
<i>Ye.M. Diakonova</i>	
Gods, humans and animals in the art of netsuke	432

History and Culture of Traditional Japan

The present collection (History and Culture of Traditional Japan. 2) is compiled on the basis of papers read at the 11th "History and Culture of Japan" Conference that took place on February 9–10, 2009, at the Russian State University for the Humanities (RSUH). It is a logical continuation of preceding publications (History and Culture of Japan, 2001; Political Culture of Ancient Japan, 2006; History and Culture of Traditional Japan, 2008), embracing a wide range of problems related to the history, literature and culture of that country.

И90 **История и культура традиционной Японии. 2 / Отв. ред. А.Н. Мещеряков. М.: РГГУ, 2011. 480 с. (Orientalia et Classica: Труды Института восточных культур и античности; вып. 29). ISBN 978-5-7281-1137-5**

Настоящий сборник составлен на основе докладов, прочитанных на 11-й конференции «История и культура Японии», состоявшейся 9–10 февраля 2009 г. в стенах РГГУ. Он является логическим продолжением предыдущих публикаций («История и культура Японии», 2001; «Политическая культура древней Японии», 2006; «История и культура традиционной Японии», 2008) и охватывает самую разнообразную проблематику, связанную с историей, литературой и культурой этой страны.

УДК 008.001(520)
ББК 63.3(5Япо)я43

Научное издание

**ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА
ТРАДИЦИОННОЙ ЯПОНИИ. 2**

**Оригинал-макет подготовлен
в Институте восточных культур и античности**

**Компьютерная верстка
*С.А. Родин***

Подписано в печать 04.05.2011 г.

Формат 60х90¹/₁₆.

Уч.-изд. л. 26,0. Усл. печ. л. 29,5.

Тираж 500 экз. Заказ № 168

**Издательский центр РГГУ
125993 Москва, Миусская пл., 6
Тел. 8-499-973-42-06**

